COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME I

DISCUTINDO O ESPECISMO

UMA ANÁLISE DAS PRINCIPAIS TENTATIVAS DE JUSTIFICAR O ESPECISMO

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME I

DISCUTINDO O ESPECISMO

UMA ANÁLISE DAS PRINCIPAIS TENTATIVAS
DE JUSTIFICAR O ESPECISMO

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL
DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME I

DISCUTINDO O ESPECISMO

UMA ANÁLISE DAS PRINCIPAIS TENTATIVAS DE JUSTIFICAR O ESPECISMO

Luciano Carlos Cunha

SOBRE O AUTOR

Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina, coordenador geral no Brasil das atividades da organização Ética Animal e criador do site Senciência e Ética. É também autor dos livros *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente* e *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Publicou também capítulos em outras obras e artigos em periódicos especializados, que podem ser lidos aqui.

Orcid: 0000-0003-3022-8121



SOBRE A OBRA

Este livro faz uma análise crítica dos argumentos mais comumente endereçados como tentativa de defender que os animais não humanos, ou não deveriam receber consideração moral, ou deveriam recebê-la em menor grau do que os humanos.

ISBN nº 978-65-01-30510-3 1ª edição Janeiro de 2025.

Esta obra faz parte da coleção *Uma Jornada pela Ética Animal: Do Básico ao Avançado*, coleção tem como objetivo oferecer, com textos didáticos porém aprofundados, uma análise das muitas questões discutidas na área de ética animal desde o seu surgimento até os dias atuais.

A produção deste trabalho foi financiada pela organização Ética Animal.



SUMÁRIO

1. Um panorama geral do debate sobre a consideração moral dos animais 8

1.1. Visões segundo as quais os animais não humanos não importam por si 8

1.2. Visões que dão consideração aos animais, mas em menor grau 8

1.3. Visões que dão igual consideração a todos os seres sencientes 9

1.4. Especismo e antropocentrismo 10

2. O que importa é a espécie? 12

2.1. Dois pesos e duas medidas 12

2.2. Humanos importam mais simplesmente porque são humanos? 12

2.3. Cada um deveria privilegiar os da própria espécie? 13

3. Características metafísicas poderiam justificar o especismo? 15

3.1. O apelo a características metafísicas 15

4. A posse de capacidades ou relações poderia justificar o especismo? 17

4.1. O apelo à capacidades 17

4.2. O apelo à relações 17

4.3. Problemas comuns a todos esses argumentos 17

5. O suposto potencial que os humanos tem poderia justificar o especismo? 19

5.1. O apelo ao potencial 19

5.2. Problemas com o apelo ao potencial 19

6. O que importa é pertencer à mesma espécie dos que têm certas capacidades? 21

6.1. O apelo ao grupo 21

6.2. Problemas com o apelo ao grupo 22

6.3. O apelo à combinação dos critérios da espécie e das capacidades/relações 23

7. Se espécies não forem uma construção social, então o especismo está justificado? 24

7.1. O apelo à distinção entre o biológico e o socialmente construído 24

7.2. Problemas com o apelo à distinções biológicas 24

8. Se o especismo for natural, então o especismo está justificado? 26

8.1. O apelo ao natural 26

8.2. Problemas com o apelo ao natural 26

9. As práticas especistas serem tradições mostra que devemos respeitá-las? 29

9.1. Dois pesos e duas medidas dependendo da espécie das vítimas 29

9.2. O apelo à tradição 29

9.3. O apelo à tradição não poderia justificar o antropocentrismo 29

9.4. Nem toda tradição é justa 29

9.5. Discutindo as defesas de que as tradições devem ser respeitadas 30

9.5.1. A defesa de que as tradições são boas porque beneficiam indivíduos 30
9.5.2. A defesa de que as tradições são boas em si 31
9.6. Conclusão 32
10. Se a ética é uma atividade humana, é justo desconsiderar os animais? 33
10.1. O apelo à ética enquanto atividade humana 33
10.2. Todo humano é capaz de agência moral? 33
10.3. Os beneficiários de uma prática precisam ser capazes de exercê-la? 33
10.4. Circularidade 34
11. Se a ética for uma invenção, é justo desfavorecer os animais? 35
11.1. A alegação de que a ética é uma invenção 35
11.2. Se uma atividade é uma invenção, é necessariamente arbitrária? 35
12. Se a ética foi inventada para autoproteção, é justo desfavorecer os animais? 37
12.1. O apelo ao autointeresse 37
12.2. O apelo ao autointeresse poderia justificar o especismo? 37
12.3. A descrição sobre ética e autointeresse está correta? 37
12.4. O apelo à origem da ética 38
13. Tentativas de justificar o especismo que apelam a autoridades 39
13.1. Um padrão duplo de moralidade 39
13.2. O apelo a autoridades 39
13.3. Como não responder 40
13.4. O dilema de Eutífron 40
13.5. As possíveis respostas ao dilema não dão suporte ao apelo à autoridade 40
13.6. Não importa quem disse. Importa avaliarmos as razões 41
14. O apelo a graus diferenciados de status moral 42
14.1. A tese da magnitude 42
14.2. O apelo a graus de status moral 42
14.3. É justo atribuir graus diferenciados de status moral? 43
15. Tentativas de justificar o especismo que apelam à metaética 48
15.1. Quando afirmações metaéticas são afirmações normativas disfarçadas 48
15.2. Um padrão duplo de moralidade dependendo da espécie das vítimas 48
15.3. Quando aparece a alegação de que não existe certo/errado em ética? 49
15.4. Afirmações metaéticas poderiam justificar posições em ética? 49
REFERÊNCIAS 52

1. Um panorama geral do debate sobre a consideração moral dos animais

1.1. Visões segundo as quais os animais não humanos não importam por si

De acordo com algumas visões o bem dos animais não humanos não importa *por si*. Segundo essas visões as razões contra prejudicá-los e para ajudá-los não têm a ver com o possível malefício ou benefício que os animais teriam, e sim com o impacto indireto que essas atitudes teriam sobre outras coisas (estas sim, vistas como importantes *em si*), como os interesses humanos[1] e as metas ambientalistas[2], como conservar espécies ou ecossistemas.

Um exemplo é a afirmação de que o erro em causar sofrimento e morte a um animal não humano não tem a ver com o prejuízo para o animal, mas com o risco de isso servir como um treino para prejudicar humanos posteriormente, ou porque seria uma forma de quem ataca o animal ferir a humanidade em si próprio por meio do embrutecimento[3].

Outro exemplo nesse sentido é a afirmação de que o problema com o consumo de animais não está no prejuízo para os animais, mas no risco para a saúde humana ou no seu possível impacto negativo no meio ambiente.

1.2. Visões que dão consideração aos animais, mas em menor grau

Posições de um segundo tipo concordam que o bem dos animais não humanos importa diretamente, mas defendem que importa em menor grau do que o bem dos humanos[4]. Reconhecem que a possibilidade de os animais não humanos serem prejudicados se adotarmos certo curso de ação já é, *em si*, uma razão para tentar evitar esse curso de ação. Contudo, defendem que essas razões são mais fracas do que seriam se humanos estivessem sob risco de padecer de um prejuízo equivalente (ou mesmo de um prejuízo menor, segundo algumas posições desse grupo).

---

[1] Ver, por exemplo, as posições de Kant (1948 [1785]); Narveson (1977) e Carruthers (1992).
[2] Exemplos são as posições defendidas por Leopold (2000 [1949]) e Callicott (1980).
[3] A posição de Kant (1948 [1785]) é um exemplo nesse sentido. Contudo, autores como Franklin (2005) e Korsgaard (2005) defenderam que Kant interpretou mal sua própria teoria nesse aspecto e que ela implica, sim, tratar todos os seres sencientes, humanos e não humanos, como fins-em-si-mesmos.
[4] Para exemplos, ver Benson (1978, p. 537); Diamond (1991, p. 59); Mosterín (1998, p. 24) e Næss (2005, p. 171).

Em resumo, essas visões dão consideração moral aos animais não humanos, mas constroem hierarquias, colocando os humanos no topo. Isso não significa, contudo, que tais posições necessariamente serão favoráveis à exploração animal ou que serão contrárias a ajudar os animais. Tudo dependerá do peso que cada variante desse tipo de posição dá ao bem dos animais em comparação ao interesse humano em conflito.

Nesse grupo há tanto posições que dão muito pouca consideração aos animais quanto posições que os consideram em maior grau. Um exemplo das primeiras seria perguntar "por que se preocupar com os animais não humanos enquanto ainda há tantos humanos precisando de ajuda?". Já as segundas poderiam até mesmo se opor à exploração animal por preocupação com os próprios animais e também poderiam reconhecer que temos razões diretas para ajudá-los, mesmo quando o que os ameaça não são práticas humanas (como quando são vítimas de processos naturais como fome, sede, doenças, desastres naturais etc.). Contudo, o que há de comum em todas essas posições é que defenderiam que essas razões são mais fracas do que seriam se humanos estivessem sob risco de padecer de um prejuízo equivalente (ou mesmo de um prejuízo menor, segundo algumas posições).

Por vezes outras posições constroem hierarquias similares, mas não com base na espécie dos indivíduos, e sim com base em suas capacidades cognitivas[5]. De acordo com essas visões prejuízos equivalentes (ou mesmo de menor magnitude) importam mais se forem padecidos por seres cognitivamente mais complexos[6]. Um exemplo desse tipo de visão é a afirmação de que prejuízos equivalentes importam em maior grau se forem padecidos por humanos adultos do que por crianças, ou por mamíferos do que por peixes.

1.3. Visões que dão igual consideração a todos os seres sencientes

Por fim, outras posições defendem a igual consideração de todos os seres sencientes — isto é, de todos os seres capazes de ter experiências positivas e negativas. Essas posições defendem que prejuízos e benefícios de magnitude similar devem receber o mesmo peso, independentemente da espécie dos indivíduos, de suas características físicas, de suas capacidades, do grau de relações que mantêm conosco etc.

---

[5] Exemplos são as posições de McMahan (2002, p. 242-5, 260, 265) e DeGrazia (2008, p. 193-4).
[6] Algumas dessas visões dizem respeito especificamente às razões contra matar e para salvar vidas. Um exemplo é a posição de McMahan (2002, p. 242-5, 260, 265).

De acordo com essas posições o prejuízo causado aos animais é suficiente para tornar a exploração animal injusta, independentemente de quaisquer outros danos indiretos que ela possa causar aos humanos ou ao meio ambiente. Entretanto, como vimos, isso também poderia ser reconhecido por algumas posições que dão alguma consideração aos animais, mas menor do que aquela dada a humanos. O que há de particular nas posições que defendem a igual consideração é que manteriam que a exploração animal é tão injusta quanto seria se humanos estivessem a ser explorados, padecendo de danos de magnitude similar.

O mesmo acontece em relação a prejuízos que os animais padecem não em decorrência de práticas humanas, mas em decorrência de processos naturais (como doenças, fome, sede, desastres naturais etc.). Por exemplo, a situação dos animais selvagens é muito negativa já em decorrência dos próprios processos naturais. Novamente, vimos que algumas posições que dão alguma consideração aos animais, mas menor do que aquela dada a humanos, poderiam reconhecer que também nesses casos o próprio prejuízo para os animais já nos fornece razões diretas para tentar ajudá-los. Mas, as posições que defendem a igual consideração iriam além: diriam que devemos dar tanta importância a tentar melhorar a situação desses animais quanto deveríamos dar se vítimas humanas estivessem a padecer de prejuízos de magnitude similar.

Em resumo, as posições que defendem a igual consideração argumentam que os animais não humanos são discriminados não apenas quando não recebem consideração alguma, mas também quando recebem uma consideração menor. Veremos mais sobre isso a seguir:

1.4. Especismo e antropocentrismo

O uso de animais não humanos como recursos é amplamente aceito e praticado. Entretanto, fazer o mesmo com humanos é amplamente considerado inaceitável. Por exemplo, se humanos estivessem sendo criados e mortos para serem transformados em comida, dificilmente seria dito que as razões para não os consumirmos tem a ver com a preocupação com a nossa própria saúde ou com o meio ambiente. Em vez disso, seria reconhecido que a injustiça que as vítimas sofrem é uma razão suficiente para tal. Porém, como as vítimas reais são animais não humanos, o discurso é o oposto: a preocupação com os animais é colocada em último lugar (quando aparece), atrás da preocupação com os interesses humanos e das metas ambientalistas;

As atitudes antropocêntricas não se limitam à exploração. Por exemplo, como vimos, os animais selvagens constantemente sofrem e morrem prematuramente em decorrência de fome, sede, doenças e desastres naturais[7]. A visão comum é a de que só há razões para ajudá-los se fazê-lo for necessário para alcançar metas ambientalistas[8] (preservar espécies em extinção, ecossistemas, biodiversidade, equilíbrio ecológico etc.) ou antropocêntricas (por exemplo, prevenir que transmitam doenças para humanos). Fora isso, o que é defendido normalmente é "deixar a natureza seguir o seu curso". O sofrimento e mortalidade dos animais que vivem na natureza poderiam em muitos casos ser evitados, mas dada a predominância desse tipo de mentalidade, normalmente escolhe-se não ajudá-los. Em contrapartida, quando humanos são vítimas dos mesmos processos naturais, a visão comum é a de que devemos ajudá-los, e por preocupação com o seu próprio bem, e não por razões indiretas.

Esses dois tipos de situações evidenciam que a maior parte das pessoas se baseia em um padrão moral duplo, dependendo de se as vítimas pertencem ou não à espécie humana. Desde a década de 1970 vários autores[9] têm acusado esse padrão duplo de cometer uma forma de discriminação análoga ao racismo: o *especismo*[10]. Uma discriminação pode ser definida como um tratamento desfavorável que é injusto[11]. Desse modo, o especismo é a discriminação contra quem não pertence a determinada(s) espécie(s). O *antropocentrismo* é, portanto, uma forma de especismo: é o tratamento desfavorável injusto contra quem não pertence à espécie humana.

[7] Para uma descrição detalhada, ver Animal Ethics (2020); Cunha (2022a) e Ética Animal (2016a).
[8] Ver, por exemplo, as visões de Leopold (2000 [1949]) e Callicott (1980).
[9] Ver, por exemplo, Singer (2002 [1979], 2004 [1975]); Sapontzis (1987); Persson (1993); Pluhar (1995); Wilson (2005) e Ryder (2011).
[10] Sobre a definição de especismo, ver Horta (2022 [2010]); Horta; Albersmeier (2020) e Albersmeier (2021).
[11] Sobre a definição de discriminação, ver Boxill (1991); Wasserman (1998); Lippert-rasmussen (2006, 2007) e Horta (2010a).

2. O que importa é a espécie?

2.1. Dois pesos e duas medidas

Quantidades enormes de animais não humanos sofrem e são mortos em decorrência de sua exploração para as mais diversas finalidades. Além disso, os animais não humanos raramente recebem a ajuda de que necessitam quando são afetados por processos naturais, como fome, sede, doenças, desastres naturais etc. Tudo isso é amplamente aceito e raramente é questionado. Entretanto, se atitudes similares fossem mantidas em relação a humanos, seriam amplamente consideradas inaceitáveis. Será possível justificar esse padrão duplo de moralidade?

2.2. Humanos importam mais simplesmente porque são humanos?

Por vezes é defendido que a razão pela qual apenas humanos deveriam receber consideração moral (ou que deveriam recebê-la em maior grau) é o próprio fato de pertencerem à espécie humana[12].

O problema central com esse argumento é que ele não explica por que pertencer à espécie humana seria relevante para questões de consideração moral. O que está em questão é justamente saber *o que* há nos humanos que justificaria desfavorecer os animais não humanos. Afirmar que "humanos são humanos" não oferece essa resposta. Isto é, o argumento assume de antemão aquilo que se propõe a provar, cometendo a falácia conhecida como *petição de princípio*[13]. Essa falácia consiste em tentar demonstrar que a conclusão do argumento é verdadeira, mas já partindo do princípio que ela é verdadeira e empregando-a em uma das premissas.

Por exemplo, imagine que alguém dissesse que somente os sapos devem ser respeitados. Certamente, iríamos querer saber por quê. Se a pessoa respondesse, "ora, é simplesmente porque sapos são sapos" prontamente perceberíamos que essa "explicação" não explica coisa alguma. Entretanto, o mesmo vale em relação aos humanos.

---

[12] Exemplos podem ser encontrados em Diamond (1991); Gaita (2003) e Posner (2004).
[13] Para uma explicação sobre essa falácia, ver Ética Animal (2015d).

2.3. Cada um deveria privilegiar os da própria espécie?

Outra tentativa de justificar o antropocentrismo consiste em alegar que apenas humanos devem receber consideração moral (ou que deveriam recebê-la em maior grau), não porque pertencem à espécie humana, mas porque pertencem à mesma espécie que pertencemos[14].

Diferentemente da alegação de que há algo de especial nos humanos pelo simples fato de serem humanos, o que essa tentativa alega é que há algo de especial no fato de quem está a decidir pertencer à mesma espécie de quem será afetado pela decisão. Segundo essa posição, porque pertencemos à espécie humana, devemos privilegiar os humanos, mas se pertencêssemos, digamos, à espécie *Sus scrofa domesticus*, deveríamos privilegiar os porcos. Os proponentes dessa posição afirmam que não precisam explicar o que há de especial nos humanos, pois não afirmam que "todos devem privilegiar os humanos", e sim, que "todos devem privilegiar os da sua espécie".

O problema central com essa tentativa é que ela não explica por que saber se os afetados pela decisão pertencem à mesma espécie de quem está a decidir seria relevante para questões de consideração moral. Essa tentativa, em vez de oferecer essa explicação, assume de antemão que a espécie a qual alguém pertence é aquilo que importa (e é exatamente isso que está em questão na discussão sobre o especismo). Portanto, essa defesa também comete a falácia da petição de princípio.

Para fazer uma analogia, imagine que um racista afirmasse que não precisa explicar o que há de especial nos membros de sua raça, pois o que está a dizer é "que cada um privilegie os da sua raça" (e não que todos privilegiem os membros da raça dele). Poderíamos ainda questioná-lo, perguntando: "e, qual a relevância da raça para saber o grau de consideração que deveríamos dar a alguém?". E, como está claro, simplesmente dizer "cada um privilegie os da sua raça" não oferece essa explicação. Entretanto, acontece o mesmo quando é dito "cada um privilegie os da sua espécie".

[14] Sobre esse tipo de tentativa de justificar o antropocentrismo, ver Bernstein (2004, p. 380) e Jamieson (2008, p. 109).

É claro, existem outras tentativas de justificar o antropocentrismo, discutidas em outros lugares. Entretanto, nossa conclusão aqui é mais específica: essas duas tentativas, por cometerem petição de princípio, não conseguem justificá-lo.

3. Características metafísicas poderiam justificar o especismo?

3.1. O apelo a características metafísicas

Em algumas vezes é defendido que apenas os humanos deveriam receber consideração moral (ou que deveriam recebê-la em maior grau) porque, alegadamente, os humanos são os únicos que possuem alguma das características a seguir[15]:

(a) Foram criados à imagem e semelhança de um criador;
(b) Possuem uma relação especial com esse criador;
(c) Possuem uma alma imortal;
(d) Possuem dignidade;
(e) Pertencem a uma categoria ontológica superior.

As ideias de *dignidade* e de *categoria ontológica superior* geralmente são utilizadas em um sentido bastante específico pelos proponentes dessas posições. Normalmente o que querem dizer é que os humanos possuem um valor especial que implica que devam ser os únicos a serem respeitados (ou que devam ser respeitados em maior grau), e que as razões que temos para respeitá-los não tem a ver com a possibilidade de prejudicá-los ou beneficiá-los, e sim com possuírem esse valor especial.

3.2. Problemas com o apelo a características metafísicas

Há três problemas principais com todas essas tentativas de defender o antropocentrismo[16].

O primeiro é que é impossível comprovar se alguém cumpre ou não esses critérios. Não é apenas que é impossível de verificar empiricamente se alguém os cumpre ou não: também parece que não há como demonstrar de nenhum outro modo que os humanos satisfazem esses critérios e os animais não humanos não os satisfazem.

[15] Exemplos são as posições defendidas por Harrison (1989) e Reichmann (2000).
[16] Para uma análise detalhada dos problemas com essas tentativas de justificar o antropocentrismo, ver Horta (2007, p. 429-464).

O segundo problema é que nenhuma dessas defesas explica por que possuir alguma daquelas características seria relevante para questões de consideração moral. Elas simplesmente assumem de antemão que são relevantes.

O terceiro problema é que há razões para pensarmos que possuir ou não essas características é irrelevante para questões de consideração moral. O que está em jogo em questões de consideração moral é a possibilidade de nossas decisões prejudicarem ou beneficiarem os afetados por elas. Então o que parece ser relevante para saber a quem dar consideração moral é saber quem é passível de ser prejudicado ou beneficiado. A posse daquelas características não determina quem é passível de ser prejudicado e beneficiado. O que determina isso é a senciência (isto é, ser capaz de ter experiências positivas e/ou negativas).

4. A posse de capacidades ou relações poderia justificar o especismo?

4.1. O apelo à capacidades

Por vezes é defendido que apenas humanos importam (ou importam em maior grau) porque possuem certas capacidades[17], como razão; linguagem; liberdade; senso de certo e errado; senso de justiça; autonomia; cultura etc. Essas capacidades permitem aos humanos coisas como: fazerem acordos mútuos; entenderem a noção de direitos; respeitarem os direitos dos outros; reivindicarem os seus direitos etc.

Proponentes dessa visão comumente alegam coisas como: "os animais não podem ter direitos porque não tem deveres"; "os animais não podem ter direitos porque são incapazes de lutar por seus direitos"; "os animais não sofrem injustiças porque não entendem o que é justiça", "somente os seres cognitivamente sofisticados deveriam ser respeitados" etc.

4.2. O apelo à relações

Em outras vezes é dito que apenas humanos importam (ou que importam em maior grau) não porque possuem certas capacidades, mas porque possuem certas relações entre si[18], como relações afetivas, de solidariedade mútua, políticas e de poder. Um exemplo de apelo à relação política é a alegação de que estamos justificados a dar uma consideração menor aos animais não humanos (ou mesmo a desconsiderá-los completamente) porque eles não contribuem com o seu trabalho para a nossa sociedade[19]. Já um exemplo de apelo à uma relação de poder é a alegação de que estamos justificados a fazermos o que bem entendermos com os animais não humanos simplesmente porque temos o poder de fazê-lo[20].

4.3. Problemas comuns a todos esses argumentos

[17] Exemplos são as posições defendidas por Francis; Norman (1978); Mccloskey (1979); Frey (1980); Leahy (1991); Carruthers (1992) e Ferry (2009 [1992]).
[18] Exemplos são as posições defendidas por Narveson (1977, 1987); Becker (1983); Midgley (1983); Callicott (1989); Næss (1989); Mosterín (1998); Petrinovich (1999) e Goldman (2001).
[19] Ver, por exemplo, a posição defendida por Goldman (2001, p. 61)
[20] Exemplos podem ser encontrados em Narveson (1977) e Petrinovich (1999).

Um primeiro problema, comum a todos esses argumentos, é que muitos humanos não possuem essas capacidades ou relações[21]. Por exemplo: bebês, crianças até certa idade e humanos vítimas de certas doenças ou acidentes que impedem o exercício daquelas capacidades ou relações. Se a falta dessas capacidades ou relações nesses humanos não justifica tratá-los pior (muito menos justifica desconsiderá-los completamente), então, tampouco poderia justificar tratar pior os animais não humanos (muito menos, justificar o sofrimento e as mortes aos quais são rotineiramente sujeitados).

O segundo problema é que nenhum desses argumentos explica por que a posse daquelas capacidades ou relações seria relevante para questões de consideração moral. Isso é algo simplesmente assumido de antemão. Entretanto, é exatamente isso que esses argumentos precisariam explicar, já que não é algo óbvio (aliás, como vimos, é algo amplamente rejeitado quando humanos são afetados por nossas decisões).

O terceiro problema é que há razões para pensarmos que possuir ou não essas capacidades ou relações é completamente irrelevante para questões de consideração moral[22]. O que está em jogo em questões de consideração moral é a possibilidade de nossas decisões prejudicarem ou beneficiarem os afetados por elas. Então o que parece ser relevante para saber a quem dar consideração moral é saber quem é passível de ser prejudicado ou beneficiado. A posse daquelas capacidades ou relações não determina quem é passível de ser prejudicado e beneficiado. O que determina isso é a senciência (isto é, a capacidade de ter experiências positivas e negativas).

[21] Para essa crítica em detalhes, ver Ehnert (2002) e Horta (2014).
[22] Para essa crítica em detalhes, ver Horta (2018a) e Cunha (2021, p. 57-61).

5. O suposto potencial que os humanos tem poderia justificar o especismo?

5.1. O apelo ao potencial

Por vezes é defendido que apenas humanos deveriam ser respeitados (ou que deveriam ser respeitados em maior grau) porque, alegadamente, todos os humanos (e somente os humanos) têm o *potencial* para desenvolver certas capacidades ou relações, ainda que muitos humanos não as tenham, de fato[23]. As capacidades mais citadas são capacidades cognitivas complexas, e as relações mais citadas são relações de solidariedade mútua, políticas, ou de poder.

O que se quer dizer com *potencial* é o seguinte. Bebês ainda não possuem, por exemplo, capacidades cognitivas complexas, mas um dia podem vir a tê-las quando forem adultos. Idosos que estão com alguma doença degenerativa mental já não possuem aquelas capacidades, mas um dia já as tiveram. São, portanto, portadores em potencial daquelas capacidades e relações, ainda que não portadores reais.

Os animais não humanos, por outro lado, alegadamente não têm esse potencial e, portanto, segundo essa visão, estaria justificado fazer a eles certas coisas que jamais estariam corretas se fossem feitas a humanos, como utilizá-los como comida, vestimenta, modelo de testes etc., e também não prestar-lhes ajuda quando são vítimas de doenças, fome, sede etc.

5.2. Problemas com o apelo ao potencial

Vejamos a seguir alguns problemas com esse argumento[24]:

Um primeiro problema é que há humanos que sequer possuem o potencial para o desenvolvimento daquelas capacidades ou relações. Por exemplo, há humanos que possuem alguma condição congênita incurável que os impedirá durante a vida inteira de exercerem aquelas capacidades e relações. Segundo o apelo ao potencial, estaria correto fazer a eles todas as coisas terríveis que são feitas aos animais não humanos.

---

[23] Ver, por exemplo, as posições de Devine (1978); Mccloskey (1979); Leahy (1991) e Wetlesen (1999).
[24] Para outras críticas ao apelo ao potencial, ver Singer (2022 [1979], p. 163; 1991, p. 60).

Diante dessa resposta os proponentes do apelo ao potencial por vezes argumentam que, no caso desses humanos, temos de levar em conta a possibilidade de um avanço científico ou mesmo de um milagre[25]. Entretanto, poderia ser respondido que então seria arbitrário não levar em conta as mesmas possibilidades no caso dos animais não humanos.

Um segundo problema é que o apelo em questão não explica por que a posse (real ou em potencial) daquelas capacidades ou relações seria relevante para saber se alguém deve receber consideração moral ou para determinar o grau de consideração que deveria receber. Isso é algo simplesmente assumido pelo argumento, sem oferecer nenhuma explicação.

O terceiro (e principal) problema é que as razões que temos para, por exemplo, não causar sofrimento a uma criança, parecem existir simplesmente porque o sofrimento é algo negativo, e não porque no futuro ela poderá vir a desenvolver aquelas capacidades e relações. Por exemplo, se soubermos que uma criança está com uma doença terminal e morrerá antes de desenvolver aquelas capacidades e relações, parece que ainda temos todas as razões para respeitá-la tanto quanto qualquer outro ser humano. Se é assim, então não faz sentido dizer que não temos de respeitar os animais não humanos (ou que eles devem ser respeitados em menor grau) porque eles não têm o potencial para aquelas capacidades ou relações.

[25] Ver, por exemplo, McCloskey (1979, p. 42) e Paton (1984, p. 33).

6. O que importa é pertencer à mesma espécie dos que têm certas capacidades?

6.1. O apelo ao grupo

Frequentemente é defendido que aquilo que torna certo explorar os animais não humanos e não prestar-lhes ajuda quando vítimas de doenças, fome, sede etc., e que ao mesmo tempo torna errado fazer o mesmo com humanos, é o fato de os humanos possuírem certas capacidades (por exemplo, capacidades cognitivas complexas) ou certas relações (de solidariedade mútua, políticas, de poder etc.).

Uma resposta a esse argumento aponta que é simplesmente falso que todos os humanos possuem essas capacidades ou relações[26]. Por exemplo, as crianças até certa idade e as vítimas de certas doenças ou acidentes que afetam as capacidades mentais não as possuem. Entretanto, isso não parece justificar tratá-los pior (muito menos, justificar fazer a eles o que é normalmente feito com os animais não humanos). Muito pelo contrário: a falta dessas capacidades e relações é vista como uma razão para dar-lhes um cuidado ainda maior, já que torna-os mais vulneráveis. Mas, se é assim, então a falta dessas capacidades e relações nos animais não humanos não poderia justificar tratá-los pior (muito menos justificar as coisas terríveis que são feitas a eles): pelo contrário, é uma razão para receberem uma proteção ainda maior.

Entretanto, alguns autores acham que essa resposta não funciona. Em defesa do antropocentrismo, defendem o que é conhecido como *apelo ao grupo*. O apelo ao grupo consiste em dizer que apenas humanos importam (ou importam em maior grau) porque todos os humanos pertencem à uma espécie cujos membros normais possuem aquelas capacidades ou relações, não importando se muitos humanos não as possuem (ou sequer possuem o potencial para elas)[27].

A seguir veremos alguns problemas com esse argumento[28]:

---

[26] Para essa crítica em detalhes, ver Ehnert (2002) e Horta (2014).
[27] Ver, por exemplo, Scruton (1996, p. 54-5); Campbell (2001, p. 164) e Machan (2002, p. 11).
[28] Para críticas mais detalhadas, ver Clark (1977, p. 135); Singer (1991, p. 61-2) e Rollin (1998, p. 418).

6.2. Problemas com o apelo ao grupo

O primeiro problema é que o apelo ao grupo comete a falácia conhecida como *petição de princípio* (assume aquilo que se propõe a provar). Por exemplo, imagine que perguntemos: "Por que apenas humanos importam?", e que seja respondido: "Por que possuem uma série de capacidades ou relações". Contudo, imaginemos que, diante dessa resposta, perguntemos: "E, quanto aos humanos que não as possuem?", e que seja respondido "Importam igualmente, porque são humanos".

Isso revela que o argumento, apesar de se propor a explicar por que o critério da espécie é relevante para questões de consideração moral, já assume de antemão que pertencer à mesma espécie dos indivíduos que possuem aquelas capacidades ou relações é o que importa para questões de consideração moral. Por exemplo, poderia ser dito igualmente que o que importa é pertencer ao mesmo reino biológico (e não à espécie) dos indivíduos que possuem aquelas capacidades ou relações.

O segundo problema é que o argumento não explica por que a posse daquelas capacidades ou relações seria relevante para saber se alguém deve receber consideração moral ou para o grau de consideração que deveria receber. Isso é algo também simplesmente assumido de antemão.

O terceiro problema é que há razões para pensarmos que possuir ou não essas capacidades ou relações é irrelevante para questões de consideração moral. O que está em jogo em questões de consideração moral é a possibilidade de nossas decisões prejudicarem ou beneficiarem os afetados por elas. Então, o que parece ser relevante para saber a quem dar consideração moral é saber quem é passível de ser prejudicado ou beneficiado. A posse daquelas capacidades ou relações não determina quem é passível de ser prejudicado e beneficiado. O que determina isso é a senciência (isto é, ser capaz de ter experiências positivas e negativas). Além disso, a posse daquelas capacidades ou relações também não determina o grau de prejuízos e benefícios. Portanto, também não é relevante para determinar o grau de consideração que alguém deveria receber.

O quarto problema com o apelo ao grupo é que é arbitrário, pois incluiria na esfera de consideração moral os humanos que carecem das características listadas para excluir os

animais não humanos, e excluiria mesmo os animais não humanos que tivessem aquelas características. Por exemplo, suponha que perguntemos: "Por que os animais não humanos não importam?", e que seja respondido: "Porque não possuem uma série de capacidades ou relações". Imagine que, em seguida, perguntemos: "E, se algum animal não humano possuir aquelas capacidades ou relações?", e que seja respondido: "Mesmo assim ele não importa, porque não é humano". Em resumo, o argumento é altamente tendencioso.

6.3. O apelo à combinação dos critérios da espécie e das capacidades/relações

Por vezes é dito que, para um indivíduo importar, precisa cumprir apenas um desses dois critérios: ou pertencer à espécie humana, ou possuir determinadas capacidades ou relações. Dessa forma, seria evitado o quarto problema do apelo ao grupo (pois, nesse caso, se algum animal não humano tiver alguma daquelas capacidades ou relações, receberia consideração moral plena).

Entretanto, essa combinação continua com quatro problemas similares:

O primeiro problema é que continua cometendo petição de princípio. Visa explicar a relevância do critério da espécie mas, em vez disso, já assume de antemão que tal critério é relevante.

O segundo problema é que ainda não explica por que a posse daquelas capacidades ou relações seria relevante para questões de consideração moral.

O terceiro problema é que há boas razões para pensarmos que a posse daquelas capacidades ou relações não é relevante, nem para saber a quem devemos dar consideração, nem o grau de consideração que deveríamos dar, uma vez que tais capacidades ou relações não determinam, nem quem é passível de ser prejudicado ou beneficiado, nem o grau de prejuízo ou benefício que estaria sujeito.

O quarto problema é que, embora evite ser tendencioso da maneira que é o argumento anterior, continua tendencioso, só que de outra maneira: exige dos animais não humanos que tenham alguma daquelas capacidades ou relações para que recebam consideração moral, mas não exige a mesma coisa dos membros da espécie humana.

7. Se espécies não forem uma construção social, então o especismo está justificado?

7.1. O apelo à distinção entre o biológico e o socialmente construído

Os animais não humanos são explorados para as mais diversas finalidades. São usados como alimento, vestuário, modelo de testes, para entretenimento, lazer e como trabalhadores ou ferramentas. Esse uso mata, literalmente, trilhões de animais todos os anos, geralmente depois de terem uma vida repleta de sofrimento. Os animais que se encontram na natureza também são constantemente vítimas de doenças, fome, sede, desastres naturais etc. Em muitos desses casos, seria possível evitar o seu sofrimento e suas mortes. Entretanto, a visão padrão é a de que é errado ajudá-los. É comumente dito que devemos deixar a natureza seguir o seu curso, mesmo que o resultado seja péssimo para os animais.

Em ambos os tipos de situação, se as vítimas fossem humanas, tais atitudes seriam amplamente condenadas. Na verdade, mais do que isso: tais atitudes seriam consideradas monstruosas, hediondas. Esse padrão duplo de moralidade baseado na espécie da vítima tem sido acusado de cometer uma discriminação análoga ao racismo e ao sexismo: o especismo[29]

Entretanto, existem pessoas que não concordam com essa comparação. Por exemplo, por vezes é dito que utilizar o critério da espécie para questões de consideração moral não é injusto porque é um critério que faz referência a características biológicas[30]. De acordo com esse argumento, o racismo e o sexismo, por outro lado, seriam injustos porque as próprias ideias de raça e gênero seriam, alegadamente, construções sociais. Vejamos a seguir alguns problemas com esse argumento.

7.2. Problemas com o apelo à distinções biológicas

Um primeiro problema é que ele não explica por que um critério ser baseado em características biológicas ou em uma construção social seria relevante para saber se ele é justo

[29] Sobre a definição de especismo, ver Horta (2022 [2010]); Horta; Albersmeier (2020) e Albersmeier (2021).
[30] Um argumento similar é dado por Cohen em um debate contra Regan. Ver Cohen; Regan (2001, p. 61-2). Para uma crítica a esse argumento, ver Cunha (2021, p. 46; 2022a, p. 39).

ou injusto. Isso é algo simplesmente assumido pelo argumento, sem oferecer nenhuma explicação.

Um segundo problema é que há exemplos de critérios que fazem referência a características biológicas que são nitidamente injustos. Imagine, por exemplo, um sistema de escravidão baseado na altura dos indivíduos. Se o fato de esse critério ser baseado em uma característica biológica não pode torná-lo justo, então, o fato de o critério da espécie ser baseado em uma característica biológica também não pode torná-lo justo.

Aliás, o fato de um critério ser baseado em uma característica biológica parece que sequer pode torná-lo menos injusto do que seria se fosse baseado em uma construção social. Isso porque a injustiça de um critério depende de tratar tendenciosamente os indivíduos, e não, de se o critério que utiliza faz referência a construções sociais ou a traços biológicos.

Racismo e sexismo são injustos porque desfavorecem tendenciosamente indivíduos de certos grupos. Se fosse mostrado, por exemplo, que raças e gêneros não são construções sociais, o racismo e o sexismo continuariam tão injustos quanto seriam se raças e gêneros forem construções sociais. Entretanto, o mesmo é verdadeiro para o caso do especismo. O fato de o conceito de espécie fazer referência a características biológicas não torna o especismo justo, e nem sequer torna-o menos injusto do que outras formas de discriminação, como o racismo e o sexismo.

8. Se o especismo for natural, então o especismo está justificado?

8.1. O apelo ao natural

Frequentemente é defendido que o que torna justo dar consideração moral apenas a humanos (ou dar uma consideração moral maior aos humanos) é que essa é uma atitude natural para nós. Por exemplo, para tentar justificar o consumo de animais, comumente é dito "a natureza é assim mesmo: os animais matam e comem membros de outras espécies"; "humanos estão no topo da cadeia alimentar"; "humanos naturalmente são caçadores" etc.

Por vezes os defensores dos animais respondem negando que consumir animais seja natural para os humanos. Entretanto, essa resposta não discute (em vez disso, assume) o principal problema do argumento: assumir que, se uma atitude for natural, ela é justificada.

Portanto, a seguir veremos alguns problemas com o apelo ao que é natural[31].

8.2. Problemas com o apelo ao natural

O primeiro problema é que o argumento não explica por que o fato de um comportamento ser natural tornaria-o justo. Isso é algo simplesmente assumido, sem nenhuma explicação. Mas, é exatamente isso que o argumento teria que explicar.

O segundo problema é que a expressão "comportamento natural" é utilizada nos mais variados sentidos. Entretanto, seja lá em que sentido estiver sendo utilizada, o fato de um comportamento ser natural não parece torná-lo justo. A seguir veremos alguns exemplos do que comumente se quer dizer quando se afirma que comer carne é natural para os humanos. Entretanto, os mesmos problemas aparecem para qualquer outro apelo ao que é natural.

Por vezes o que se quer dizer com "comer carne é natural para os humanos" é que é possível para o organismo humano consumir carne. Entretanto, se o mero fato de um comportamento ser possível tornasse-o justo, qualquer comportamento possível seria justo. Por exemplo, também é possível para o organismo humano consumir carne humana, mas isso não parece

[31] Para uma crítica detalhada ao apelo ao natural, ver Mill (1904) e Rachels; Rachels (2012, p. 44-8, 54-8).

justificar tal ato. Da mesma maneira, o mero fato de ser possível para o organismo humano consumir a carne de outros animais não implica que seja justo fazê-lo.

Em outras vezes, o que se quer dizer quando se afirma que um comportamento é natural é que há uma inclinação instintiva em direção a esse comportamento, como se fosse algo "escrito na nossa genética". Entretanto, novamente, isso não parece ser suficiente para justificar um comportamento. Imagine, por exemplo, que os humanos tivessem uma inclinação instintiva para serem tendenciosos em seus julgamentos e para abusar dos mais vulneráveis. O fato de haver uma tendência instintiva não torna tais comportamentos justos. Pode ser que, se tivéssemos tal tendência, a maioria de nós consideraria tais comportamentos justos. Mas, o fato de que, sob tais condições, consideraríamos tais comportamentos justos não mostra que eles são, de fato, justos.

Outra alegação muito comum é a de que o consumo de animais está justificado porque, na natureza, os animais comem uns aos outros. A ideia por trás desse argumento é a de que, se os animais na natureza fazem determinada coisa, então devemos fazer o mesmo.

Entretanto, há dois problemas aqui. O primeiro, é que há animais que não comem outros animais. Já que o argumento pretende justificar o consumo de animais, é no mínimo tendencioso escolher imitar justamente os animais que comem outros animais, e não os que não comem, sem dar nenhuma razão adicional para essa escolha.

O segundo problema é que há animais na natureza que cometem roubos, estupros, assassinatos, comem membros de sua própria espécie, incluindo filhotes de rivais ou mesmo os próprios filhotes. Ninguém argumenta que é certo que os humanos façam o mesmo só porque os outros animais também o fazem. O apelo ao que os animais fazem surge quase que exclusivamente para tentar justificar o consumo de animais. Além disso, os animais na natureza também não possuem sistemas de hospitais, celulares, computadores, escolas, bibliotecas, roupas, carros etc. É no mínimo arbitrário querer imitar os animais na natureza apenas quando eles consomem outros animais, e não em todo o resto.

Em outras vezes o que é defendido é que matar os animais para comer é certo porque os humanos estão no topo da cadeia alimentar. É frequentemente apontado que, na natureza, os animais maiores matam e comem os menores, e que é isso o que torna certo que os humanos

matem os outros animais para comer. Entretanto, não há nada que obrigue os humanos e consumirem outros animais. Então, isso não é diferente de dizer que temos justificativa para fazer algo só porque temos o poder de fazê-lo (e já vimos acima os problemas com essa visão, quando discutimos a definição de comportamento natural como sinônimo de comportamento possível). Por exemplo, imagine que existisse uma espécie mais poderosa do que a humana, e que seus membros criassem humanos para comer. Esses seres estariam no topo da cadeia alimentar, mas isso não parece tornar o seu comportamento justo.

Por fim, por vezes o que se quer dizer quando se diz que um comportamento é natural é simplesmente dizer que ele é correto. Mas, se for assim, quando se diz "esse comportamento é certo porque é natural", a alegação é vazia, pois o que se está a dizer é que "esse comportamento é certo porque é certo", sem dar nenhuma razão para pensarmos que é certo.

Isso tudo nos conduz à seguinte conclusão: não parece haver correlação alguma entre o que é natural e o que é justificável.

9. As práticas especistas serem tradições mostra que devemos respeitá-las?

9.1. Dois pesos e duas medidas dependendo da espécie das vítimas

Os animais são explorados paras as mais diversas finalidades, o que faz com que tenham normalmente uma vida repleta de sofrimento, além de serem mortos. Além disso, quando são vítimas de processos naturais, como fome, sede, doenças e desastres naturais, a visão padrão é a de que deveríamos deixar a natureza seguir o seu curso, sem ajudá-los. Entretanto, tais atitudes jamais seriam consideradas aceitáveis se as vítimas fossem humanas. Na verdade, se as vítimas fossem humanas, tais atitudes seriam consideradas monstruosas. Muitas pessoas acreditam que não há nada de errado com esse padrão duplo de tratamento baseado na espécie das vítimas. Entretanto, será possível justificar essa disparidade?

9.2. O apelo à tradição

Por vezes é defendido que as atitudes comuns em relação aos animais não humanos estão justificadas porque são tradicionais, isto é, são cultivadas há muito tempo, passando de geração a geração. Por exemplo, o uso de animais não humanos para os mais diversos fins é tradicional nas mais variadas culturas. O apelo a um respeito pelas tradições e culturas é muito comum. Entretanto, isso não torna-o isento de problemas. A seguir, veremos alguns desses problemas[32].

9.3. O apelo à tradição não poderia justificar o antropocentrismo

O primeiro problema é que o argumento possui a implicação oposta do que almeja. O argumento visa explicar por que explorar os animais não humanos é justo, ao passo que fazer o mesmo com os humanos não seria. Entretanto, se o fato de uma prática ser tradicional a tornasse justa, então teria de ser dito igualmente que o racismo, o sexismo e até mesmo a escravidão humana são práticas justas, uma vez que são práticas tradicionais.

9.4. Nem toda tradição é justa

[32] Para uma crítica detalhada às tentativas de justificar o especismo por meio de um apelo à tradições, ver Cunha (2021, p. 49-56). Para uma crítica geral ao apelo à tradições, ver Rachels e Rachels (2012, cap. 2).

O segundo problema é que o argumento não explica por que o fato de uma prática ser tradicional tornaria-a justa. Existem inúmeros exemplos de práticas que foram (e algumas, ainda são) bastante tradicionais em muitas sociedades e são também altamente injustas e até mesmo hediondas: escravidão humana, sacrifícios humanos, queima de pessoas acusadas de bruxaria, atirar pessoas para os leões comerem, mutilação genital feminina, crucificação, empalamento, casamentos entre adultos e crianças etc.

9.5. Discutindo as defesas de que as tradições devem ser respeitadas

O terceiro problema é que parecem haver apenas duas maneiras de defender que devemos respeitar as tradições, mas ambas não dariam suporte à defesa de que devemos respeitar tradições que causam vítimas, como são as práticas especistas. Vejamos:

9.5.1. A defesa de que as tradições são boas porque beneficiam indivíduos

Uma maneira de defender que devemos respeitar tradições é apontando para o benefício que elas causam aos indivíduos. Por exemplo, poderiam ser apontados os benefícios que a exploração animal fornece aos humanos.

Entretanto, se o benefício que uma tradição causa a certos indivíduos é uma razão a favor dela, então seria arbitrário não contar os danos que ela causa a outros indivíduos como uma razão contrária a ela. E, no caso das práticas especistas e de outras tradições que causam vítimas (como aquelas listadas acima), o prejuízo que elas causam às vítimas é imensamente maior do que o benefício que causam. No caso das práticas especistas, ainda há o agravante de que a quantidade de vítimas é gigantescamente maior do que a quantidade de beneficiados.

Além disso, tais práticas jamais seriam consideradas justas pelos seus proponentes se eles não soubessem se estariam na posição de beneficiados ou de prejudicados por elas. Isso é um sinal de que nem eles próprios consideram que o benefício causado por elas poderia justificar o prejuízo que causam.

Portanto, se o que importa é a maneira como os indivíduos são afetados, então temos fortes razões para abolir tais tradições.

9.5.2. A defesa de que as tradições são boas em si

Outra maneira de defender que devemos respeitar tradições é defendendo que elas possuem valor *em si*, independentemente de beneficiarem ou não os indivíduos. Quanto à essa defesa, há dois problemas. Vejamos cada um separadamente:

A dificuldade em fundamentar a existência desse valor

O primeiro problema conseguir mostrar que tradições são mesmo coisas boas *em si*. Por exemplo, outra possibilidade é elas terem somente valor instrumental (isto é, o seu valor depender unicamente de como elas afetam os indivíduos). Outra possibilidade, ainda, é elas serem ruins em si. Então, se há essas outras possibilidades, quem defende que elas são boas em si teria de apresentar um argumento para defender essa tese, e não simplesmente assumi-la como se fosse algo óbvio. Um agravante adicional para essa posição é que a tentativa de se fundamentar que elas possuem valor em si não pode apelar aos benefícios que elas proporcionam a certos indivíduos (pois isso seria mostrar o seu valor instrumental, e mostrar que algo possui valor instrumental não é, obviamente, mostrar que possui valor em si).

Um defensor das tradições poderia dizer que suas intuições dizem que as tradições são boas em si. Entretanto, outras pessoas não têm essa mesma intuição, e então, o defensor das tradições teria de explicar com algum outro argumento o motivo pelo qual são as suas intuições que estão corretas. Além disso, nossas intuições podem ser simplesmente o resultado de nossos preconceitos.

O defensor das tradições poderia apontar que também não está provado que as tradições não têm esse valor. Entretanto, o ônus da prova é do defensor das tradições, pois é ele quem está a afirmar a existência de um valor que não pode ser verificado (ainda mais por se tratar de práticas que causam quantidades gigantescas de sofrimento e de mortes).

Mesmo se esse valor existisse, disso não se segue que essas tradições estão justificadas

O segundo problema é o seguinte. Assumamos para efeito de argumentação que tivesse sido provado que tradições possuem valor em si. Isso ainda seria insuficiente para fundamentar que estão justificadas as tradições que causam vítimas. Para se fundamentar essa conclusão,

teria de ser mostrado, além disso, que o suposto valor das tradições é mais importante do que os interesses básicos das vítimas, como não sofrer e não morrer. Se, como vimos, já é difícil fundamentar que as tradições possuem valor em si, é ainda mais difícil fundamentar que esse valor é tão importante que justifica causar sofrimento e morte em nome dele.

9.6. Conclusão

Tudo o que foi discutido parece mostrar que o fato de uma prática ser tradicional não mostra que seja justa. Portanto, o fato de a exploração animal ser tradicional também não mostra que seja justa. Na verdade, é bastante possível que a exploração animal também seja uma prática altamente injusta ou mesmo hedionda, e que o próprio fato de ela ser tradicional seja um dos fatores que faz com que isso não seja percebido, assim como acontecia em relação à escravidão humana, por exemplo.

10. Se a ética é uma atividade humana, é justo desconsiderar os animais?

10.1. O apelo à ética enquanto atividade humana

Um dos argumentos por vezes utilizados para se negar consideração moral aos animais aponta que a ética é uma atividade humana e que, por isso, só humanos devem receber consideração moral. Veremos a seguir três críticas a esse argumento.

10.2. Todo humano é capaz de agência moral?

A primeira crítica aponta que é falso que a ética seja uma atividade humana. Os humanos que refletem sobre ética não o fazem porque são humanos, mas porque são racionais. Por exemplo, se houver seres racionais em outros planetas, muito provavelmente não serão humanos, mas é bastante provável que consigam refletir sobre como deveriam agir. E, mais importante: há humanos que não possuem a capacidade de pensar sobre ética, como bebês, crianças até certa idade, e vítimas de certos acidentes ou doenças que afetam as capacidades cognitivas. Então, a ética é uma atividade dos seres que possuem certas capacidades cognitivas desenvolvidas, e não dos humanos em geral.

10.3. Os beneficiários de uma prática precisam ser capazes de exercê-la?

A segunda crítica aponta que, do fato de uma atividade ser exercida por um grupo de seres, não se segue que os beneficiários dessa atividade tenham de ser também capazes exercer essa atividade. Por exemplo, para exercer a medicina, alguém precisa ser médico, mas não faz sentido dizer que, por causa disso, só os médicos deveriam receber tratamento médico. Para dar aulas de música, alguém precisa saber sobre música, mas não faz sentido dizer que só quem já sabe algo sobre música deveria ter aulas de música.

Portanto, do fato de a ética ser uma atividade de seres que possuem certas capacidades cognitivas, não se segue que os beneficiários de suas decisões tenham de ser somente os seres que possuem essas mesmas capacidades. Isso já é amplamente aceito no caso humano. Do contrário, as crianças até certa idade e os humanos que possuem certos impedimentos cognitivos estariam sendo usados da mesma maneira que os animais não humanos são usados (como comida, para fazer vestimentas, como modelo de testes etc.). Entretanto, se o fato de os

humanos carecerem dessas capacidades não pode justificar fazer a eles o que é comumente feito aos animais não humanos, então, o fato de os animais não humanos carecerem de tais capacidades tampouco poderia justificar o que é comumente feito a eles[33].

Portanto, o argumento em questão confunde o que é relevante para saber quem é responsabilizável (a capacidade para refletir sobre o que deve fazer) com o que é relevante para saber quem precisa de consideração (a capacidade de ser prejudicado/beneficiado)[34].

10.4. Circularidade

Por fim, a terceira crítica aponta que o argumento é, na verdade, circular. O argumento pretende explicar qual a relevância de se pertencer à espécie humana para saber quem deve ser considerado. Afirma que os animais não humanos devem ser excluídos da esfera de consideração moral porque não são capazes de agir eticamente. Entretanto, o argumento inclui na esfera de consideração moral os humanos que carecem dessa capacidade (pelo menos, é isso o que parece ser sugerido quando alguém diz que a ética é um atividade humana, pois poderia ser dito, por exemplo, que é uma atividade dos seres racionais, o que não inclui todos os humanos).

Ou seja, o argumento visa explicar uma diferença moralmente relevante entre humanos e não humanos, mas, ao perceber que há humanos que não cumprem o critério que propõe, os inclui na esfera de consideração moral por pertencerem à mesma espécie dos que conseguem raciocinar sobre ética. Em resumo, o argumento é circular por pretender explicar a relevância do critério da espécie mas, na verdade, já assumir esse critério de antemão.

Em resumo, esse argumento não é diferente do apelo às capacidades e do apelo ao grupo, mas apresentado com outras palavras. Possui, portanto, exatamente os mesmos problemas.

---

[33] Para um desenvolvimento desse argumento, ver Ehnert (2002) e Horta (2014).
[34] Para uma discussão sobre o que é relevante para questões de consideração moral, ver ver Horta (2018a) e Cunha (2021, p. 57-61).

11. Se a ética for uma invenção, é justo desfavorecer os animais?

11.1. A alegação de que a ética é uma invenção

Em algumas vezes é afirmado que a ética é uma invenção. O que se quer dizer com isso é que não é algo que sempre existiu no universo, pois é necessário que existam agentes racionais para refletirem sobre o que devem fazer. Portanto, a ética enquanto atividade é algo que parece ter surgido com o aparecimento dos seres racionais. A partir dessa constatação por vezes é dito que, já que a ética é uma invenção, então todos os critérios em ética são igualmente arbitrários e que, então, não temos nenhuma boa razão para rejeitar o especismo.

11.2. Se uma atividade é uma invenção, é necessariamente arbitrária?

O principal problema com esse argumento é pressupor que, se uma atividade é uma invenção, então os critérios para se estudar o assunto dessa atividade são todos igualmente arbitrários. Ora, toda atividade humana é, no sentido que o argumento aponta, também uma invenção. Antes de surgirem os primeiros cientistas, não havia a atividade da ciência. Antes de surgirem os primeiros matemáticos, não havia a atividade da matemática. E assim por diante. Porém, isso não implica que as coisas na ciência e na matemática sejam então arbitrárias e que todas as visões sejam igualmente plausíveis.

Entretanto, o mesmo acontece na ética. Por exemplo, há posições morais que se baseiam em critérios relevantes e outras que se baseiam em critérios irrelevantes para o que está em jogo[35]. Por exemplo, suponhamos que queremos saber se alguém é ou não responsabilizável pelo que escolhe. Nesse caso, o que parece relevante é saber se esse alguém é ou não capaz de refletir sobre como deve decidir. Agora, suponhamos que queremos saber a quem devemos dar consideração moral (isto é, quem devemos evitar prejudicar e buscar beneficiar). Nesse caso, o que parece relevante é saber quem é passível de ser prejudicado ou beneficiado (uma vez que é por isso que alguém precisa de consideração). Entretanto, por vezes é defendido que os animais não humanos não devem ser considerados porque não entendem a noção de ética. Nesse caso, o que se está a fazer é confundir o que é relevante para alguém ser responsabilizado com o que é relevante para alguém ser considerado.

[35] Para uma discussão sobre o que é relevante para questões de consideração moral, ver ver Horta (2018a) e Cunha (2021, p. 57-61).

Além disso, há posições que são arbitrárias e outras que não são. Por exemplo, o princípio da igual consideração[36] não é arbitrário. De acordo com esse princípio, evitar prejuízos maiores é mais importante do que evitar prejuízos menores, independentemente da raça, gênero, espécie, capacidades etc. de quem receberia esses prejuízos. O objetivo é justamente não ser tendencioso em relação a ninguém. Existem, por outro lado, posições completamente arbitrárias, que defendem, por exemplo, que só os prejuízos sobre os humanos devem ser evitados, ou que devemos dar uma importância maior a evitar prejuízos sobre humanos, mesmo quando o prejuízo sobre o animal não humano é de mesma magnitude (ou mesmo quando o animal não humano teria um prejuízo maior, segundo algumas visões). Sendo assim, é falso que em ética todas as visões são igualmente arbitrárias. Na verdade, o que vimos acima mostra que algumas visões são arbitrárias e outras não são.

Por fim, há também posições que são parciais e outras que são imparciais. Há posições que consideraríamos justas se não soubéssemos que posição ocuparíamos entre os afetados por ela. Essas posições passam no teste da imparcialidade. Por outro lado, há outras posições que só são defendidas porque quem as defende sabe que não será prejudicado por elas. O especismo é um exemplo. Se não soubéssemos a que espécie pertencemos, consideraríamos completamente injusto privilegiar os humanos[37]. Essa posição, portanto, não passa no teste da imparcialidade.

Isso tudo parece mostrar que é falso que, se a ética é uma atividade humana, então todas as posições em ética são igualmente arbitrárias.

[36] A formulação mais conhecida desse princípio pode ser encontrada em Singer (2002[1979], p. 29-35). Entretanto, é um princípio que aparece em toda e qualquer teoria ética que não é arbitrária. Sobre isso, ver Cunha (2022b).
[37] Sobre isso, ver Rowlands (1998, 2009 [1998]).

12. Se a ética foi inventada para autoproteção, é justo desfavorecer os animais?

12.1. O apelo ao autointeresse

Por vezes é afirmado que os humanos inventam a ética para se proteger. De acordo com essa visão as pessoas condenam coisas como o assassinato não porque realmente se importam com os outros, mas porque têm medo que os outros façam a mesma coisa com elas. Em algumas vezes essa visão é utilizada para defender que, se a base da ética é o autointeresse, então não há porque considerar os animais não humanos, uma vez que eles não tem poder para nos ameaçar[38].

12.2. O apelo ao autointeresse poderia justificar o especismo?

Um primeiro problema com esse argumento é que ele não poderia justificar que é certo fazer atrocidades com os animais não humanos e que é errado fazer o mesmo com humanos. Ora, há também humanos que não tem poder algum para ameaçar outros humanos. Bebês, crianças até certa idade e vítimas de certas doenças e acidentes que incapacitam física ou mentalmente são bons exemplos. Se o que o argumento alega estivesse correto, então seria correto fazer a eles todo tipo de atrocidade, e não apenas aos animais não humanos[39].

12.3. A afirmação sobre ética e autointeresse está correta?

O segundo problema é que é falso aquilo que o argumento alega quanto aos fatos, a saber, que as pessoas só respeitam quem elas temem. É claro, há pessoas que só respeitam quem tem poder de lhes ameaçar. Mas, felizmente, muitas outras pessoas não são assim. Muitas pessoas respeitam indivíduos altamente vulneráveis que não têm poder algum de lhes representar uma ameaça. O que o argumento afirma pode ser verdadeiro em relação aos proponentes do argumento. É possível que eles, sim, só respeitem quem tiver poder de lhes ameaçar. Entretanto, isso certamente é falso se refere-se à humanidade em geral. De fato, esse equívoco é algo muito comum: quando alguém diz "a humanidade é assim" por vezes está a fazer na verdade uma generalização apressada a partir da constatação de que ela própria é assim.

---

[38] Ver, por exemplo, as posições de Narveson (1977), Petrinovich (1999) e Carruthers (2011).
[39] Para um desenvolvimento desse argumento, ver Ehnert (2002) e Horta (2014).

12.4. O apelo à origem da ética

Suponhamos, entretanto, que o argumento seja sobre a origem da ética, e não sobre como as pessoas a aplicam hoje. Por exemplo, poderia ser dito que os primeiros sistemas de ética da história surgiram por autointeresse, por parte de indivíduos que buscavam proteção mútua. Com base nisso, alguém poderia defender então que, por isso, não temos razões para considerar aqueles que não podem nos ameaçar.

Aqui há, novamente, dois problemas. O primeiro problema é que, novamente, a afirmação que o argumento faz quanto aos fatos provavelmente é falsa. Observações sobre o comportamento dos animais não humanos parecem sugerir que a ética surge a partir de comportamentos altruístas que provavelmente são uma herança genética[40], muito mais antiga do que qualquer sistema de ética autointeressado.

Entretanto, há um problema ainda maior com o argumento. Suponhamos que a ética tivesse surgido por conta do autointeresse. Isso não implica que essa concepção de ética esteja correta. Por exemplo, os primeiros astrônomos tinham certas convicções sobre astronomia, mas isso não significa que necessariamente eles estavam certos. Com o tempo, aliás, foi provado que muitas das coisas que eles pensavam estavam erradas. O mesmo vale para a ética.

O argumento em questão confunde *descrever* como surgiu a atividade da ética com *justificar* uma determinada concepção em ética. Mesmo que o egoísmo fosse uma boa explicação para a origem da atividade da ética (e, como vimos, nem isso parece ser), isso não seria razão alguma para se pensar que o egoísmo está justificado. Pensar que sim é cometer o erro de pensar que *descrições* sobre o modo como as pessoas agem, ou sobre que motivações elas têm, poderia fundamentar questões que são *normativas* (que dizem respeito ao que é justo ou injusto, ao que devemos fazer ou não etc.). Isso seria o equivalente de tentar provar que um cálculo matemático está correto apontando que era a maneira como se fazia esse cálculo há milhares de anos atrás.

[40] Sobre isso, ver De Waal (1996).

13. Tentativas de justificar o especismo que apelam a autoridades

13.1. Um padrão duplo de moralidade

O bem dos animais não humanos geralmente não recebe grande importância. Por exemplo, ao redor do mundo, os animais não humanos são explorados para os mais diferentes propósitos. Na vasta maioria dos casos isso envolve matá-los, depois de sujeitá-los a uma vida repleta de sofrimento intenso. Outro exemplo: quando os animais selvagens são vítimas de processos naturais como fome, sede, doenças e desastres naturais, a visão padrão é a de que não deveríamos ajudá-los: "devemos deixar a natureza seguir o seu curso".

Entretanto, em ambos os casos se as vítimas fossem humanas a atitude padrão seria a oposta. Isso mostra que a maioria das pessoas adota dois pesos e duas medidas, dependendo da espécie dos afetados por suas decisões. Esse padrão é antropocêntrico: se são humanos, são respeitados e ajudados; se são animais não humanos, não são.

Várias tem sido as tentativas de justificar esse padrão antropocêntrico de moralidade. Neste texto, discutiremos uma em especial: a alegação de que esse padrão está justificado porque alguma autoridade moral o aprova.

13.2. O apelo a autoridades

A seguir daremos exemplos com tentativas de defender o consumo de animais. Entretanto, é importante lembrar que tudo o que for dito aqui vale igualmente para o apelo a autoridades morais na tentativa de defender qualquer outra prática ou atitude.

Frequentemente é afirmado que o consumo de animais está justificado porque, alegadamente, alguma autoridade moral o aprovou. Por exemplo, geralmente é citado que a Bíblia aprova o consumo de animais, e que Jesus comia peixes. Em outras vezes apela-se a outros tipos de autoridade moral (não necessariamente autoridades vinculadas a alguma religião). Em resumo, o padrão desses argumentos é o seguinte: "determinada autoridade moral aprovava certa prática; logo, a prática em questão está justificada".

13.3. Como não responder

Por vezes, algumas pessoas tentam contestar esse tipo de argumento negando que a autoridade em questão aprovava o consumo de animais. Entretanto, essa forma de contestar não aborda o problema principal do argumento (na verdade, também o assume), que é o próprio apelo a autoridades em debates sobre questões éticas. Vejamos:

13.4. O dilema de Eutífron

Platão, 399 anos antes de Cristo, já havia percebido os problemas com esse tipo de argumentação (então, provavelmente, apelos à autoridades morais já eram bastante comuns naquela época). O principal problema é ilustrado por Platão no diálogo intitulado *Eutífron*[41], que ficou por isso conhecido como *Dilema de Eutífron*.

Basicamente, o dilema consiste em perguntar o seguinte: "Uma autoridade aprova determinada prática porque a prática em questão é certa, ou ela se torna certa porque foi aprovado pela autoridade?". Isso mostra um grave problema com os apelos a autoridades morais, seja lá que resposta alguém dê a esse dilema. Vejamos:

13.5. As possíveis respostas ao dilema não dão suporte ao apelo à autoridade

Suponhamos que alguém afirme que é o segundo caso (a prática se torna certa porque foi aprovada pela autoridade). Se for assim, então a autoridade em questão aprova a prática não porque essa prática tem boas razões a seu favor, pois tudo o que a autoridade escolhesse aleatoriamente aprovar estaria correto. Se for assim, então não estamos diante de realmente uma autoridade moral, e sim, de alguém que escolhe arbitrariamente o que aprovar.

É claro, se alguém considera certa pessoa, livro ou divindade, uma autoridade moral, dirá que a autoridade em questão é uma autoridade porque possui muito conhecimento moral, e então, aprova determinadas coisas porque *sabe* que elas são certas (e não, que elas se tornam certas porque foram aprovadas pela autoridade). Então, parece que a única maneira de afirmar que

[41] Ver Platão (1983[399 a.C.], p. 44-6).

estamos diante de uma autoridade é defender a primeira opção: "a autoridade aprova determina prática porque sabe que a prática é correta".

Mas, então, isso implica que não é a vontade da autoridade que torna a prática certa: a autoridade apenas sabe de alguma razão que torna tal prática correta. Porém, se é assim, para avaliarmos se tal prática é mesmo correta, ou se a autoridade em questão se enganou, precisamos saber que razão é essa.

13.6. Não importa quem disse: importa avaliarmos as razões

Em resumo, o ponto é: apontar que certa autoridade aprova uma prática não é suficiente para justificá-la. Temos de saber quais razões essa autoridade teria endereçado para tentar mostrar que tal prática é certa. E, caso venhamos e descobrir que razões são essas, temos de avaliar essas razões por elas próprias.

Isto é, o argumento apresentado será ou não sólido independentemente de quem o apresentou. Se o argumento é bom, ele é bom, quer tenha sido endereçado por uma autoridade ou por qualquer outra pessoa. Por outro lado, se o argumento é ruim, ele continua sendo ruim, mesmo que tenha sido endereçado por uma autoridade.

É por essa razão que, se nosso objetivo é realmente descobrir quais práticas são justificáveis, rejeitaremos por completo apelos à autoridades morais. Avaliaremos a solidez dos argumentos independentemente de quem endereçou o argumento. Isso mostra então que o fato de que certas autoridades aprovaram práticas especistas não é suficiente para mostrar que tais práticas estão justificadas.

14. O apelo a graus diferenciados de status moral

14.1. A tese da magnitude

O princípio da igual consideração prescreve não sermos tendenciosos ao considerar o bem dos indivíduos afetados por nossas decisões. A igual consideração possui a seguinte implicação:

- *Tese da Magnitude (TM):* A força das razões para evitar prejudicar e para beneficiar alguém dependem da magnitude dos prejuízos e benefícios, e não da espécie dos afetados. Quanto maior o prejuízo/benefício, mais fortes essas razões.

Assim, de acordo com a TM, temos razões para priorizar evitar prejudicar ou beneficiar animais não humanos toda vez que fazê-lo implicar em evitar um prejuízo maior ou em proporcionar um benefício maior do que priorizar humanos.

14.2. O apelo a graus de status moral

A TM por vezes é rejeitada apelando-se à ideia de status especial:

- *Tese do Status Especial (TS):* Alguns indivíduos possuem um status especial que os intitula a serem priorizados mesmo quando seriam menos prejudicados se não fossem.

Segundo a TS é como se certos indivíduos possuíssem uma *carta trunfo*. Normalmente esse trunfo é chamado de *dignidade*. Quanto a isso, podemos distinguir dois tipos de TS:

TS total: Se A tem o status especial e B não tem, a prioridade é de A, não importando o quão mais prejudicado B seria se não for priorizado.

TS com limite: Se A tem o status especial e B não tem, a prioridade é de A, exceto se o prejuízo para B estiver acima de certo limite*.

*As muitas variantes dessa posição estabelecem esse limite em pontos diferentes.

Seja lá se estivermos a falar da *TS total* ou da *TS com limite*, ambas rejeitam a TM, pois defendem que há pelo menos algumas circunstâncias nas quais devemos priorizar os indivíduos que seriam menos prejudicados caso não fossem priorizados.

Os seres que recebem um status especial na TS variam. O que é mais comum é defender que são os membros da espécie humana[42]. Entretanto, em outras vezes é defendido que não são todos os humanos, mas apenas os que possuem a capacidade de tomar decisões autônomas[43] (a grosso modo, seriam os humanos adultos normais).

Será justo atribuir graus diferenciados de status moral? Discutiremos isso a seguir.

14.3. É justo atribuir graus diferenciados de status moral?

Para avaliarmos se atribuir graus diferenciados de status moral é algo justo precisamos saber como avaliar se uma decisão é justa. Quanto a isso, uma visão amplamente aceita é a de que uma decisão é justa se for *imparcial*, no sentido de não ser tendenciosa. Mas, como sabemos se uma decisão é imparcial? Um método bastante utilizado consiste em imaginar se a aprovaríamos caso não soubéssemos qual posição ocuparíamos entre os afetados por ela.

Um método desse tipo foi inicialmente proposto por John Harsanyi[44] em 1955, e um método bastante similar foi amplamente utilizado posteriormente na obra *Uma Teoria da Justiça*, de 1971, de John Rawls[45], influenciando muitos outros trabalhos posteriores.

O método consiste em imaginar agentes *racionais* e *autointeressados* que visam maximizar o seu próprio bem-estar, mas não nasceram ainda no mundo em que viverão. Essa é a chamada *posição original*. Nela, esses agentes precisam decidir quais princípios morais e políticos vigorarão nesse mundo futuro. Entretanto, precisam decidir por trás de um *véu da ignorância*, onde não sabem quais características terão depois de nascerem. Não saberão sua raça; gênero; nacionalidade; se nascerão em famílias ricas ou pobres; se nascerão saudáveis ou com alguma doença; quais talentos ou dificuldades terão etc. Em resumo, por trás do véu da ignorância não podemos saber nada sobre fatores que dependem da sorte e do azar.

---

[42] Ver, por exemplo, as posições de Diamond (1991); Gaita (2003) e Posner (2004).
[43] Ver, por exemplo, a posição de McMahan (2002, p. 242-5, 265).
[44] Ver Harsanyi (1955).
[45] Ver Rawls (1999 [1971]).

A ideia básica é a de que aquilo que agentes racionais autointeressados considerassem justo/injusto sob tais condições seria, de fato, justo/injusto.

Por vezes é defendido que o experimento do véu da ignorância não é aplicável às nossas decisões que afetam os animais não humanos ou que afetam os humanos que não possuem um senso de justiça (como os bebês, as crianças até certa idade, e adultos vítimas de certas doenças ou acidentes que prejudicam as capacidades cognitivas). O próprio Rawls pensava assim. Ele acreditava que só faz sentido proteger com princípios de justiça os seres que têm um senso de justiça[46] (pois isso é necessário para decidir com base no véu da ignorância). Entretanto, esse raciocínio só faria sentido se, para alguém ser injustiçado fosse também necessário que esse alguém tivesse um senso de justiça. Porém, o exemplo a seguir sugere que seres que não possuem um senso de justiça também são passíveis de serem injustiçados. Vejamos:

Imagine que uma bebê tenha nascido com uma doença que a impedirá durante toda a vida de desenvolver um senso de justiça. Imagine que, por isso, ela recebe menos comida do que os outros bebês em um berçário. O fato de que ela não tem agora (nem nunca terá) um senso de justiça não faz com que o tratamento que recebeu deixe de ser injusto. É injusto simplesmente pelo fato de o seu bem-estar receber um peso menor com base em um fator arbitrário, que é resultado da loteria natural, e que não diminui o prejuízo que ela sofre por receber menos comida. É claro que, para alguém ser responsabilizado caso cometa uma injustiça, precisa ter um senso de justiça. Mas, esse exemplo parece mostrar que não é necessário ter um senso de justiça para se sofrer uma injustiça. Se é assim, então a alegada falta de senso de justiça nos animais não humanos não pode justificar deixar de aplicarmos o método do véu da ignorância para as nossas decisões que os afetam.

Outra objeção à aplicação do véu da ignorância para nossas decisões que afetam animais não humanos foi levantada por Peter Carruthers. Ele argumentou que, se os agentes estão raciocinando com base no véu da ignorância, então podem presumir que serão humanos depois que o véu for levantado, pois os animais não são capazes disso[47]. Entretanto, como

[46] Rawls (1999 [1971], p. 448).
[47] Carruthers (2011).

observaram Donald VanDeVeer[48] e Richard Ryder[49], os agentes na posição original também sabem que são capazes de entender e argumentar sobre princípios morais e políticos muito complexos, mas isso não quer dizer que na posição original podem presumir que manteriam esse altíssimo nível de racionalidade depois que o véu fosse levantado pois, se pudessem, ficariam tentados a favorecer tendenciosamente os indivíduos mais racionais. Assim, se na posição original os agentes não podem assumir que serão altamente racionais depois que o véu for levantado, então não faz sentido manter que podem saber a qual espécie pertenceriam ou que teriam capacidades cognitivas complexas.

Mark Rowlands[50] observou que um dos objetivos do véu da ignorância é descartar as vantagens e desvantagens não merecidas, que são resultado da loteria natural, como as características com as quais se nasce. É exatamente por isso que o véu da ignorância exclui o conhecimento das propriedades naturais que alguém teria. Entretanto, o pertencimento a uma espécie, como todas as outras propriedades naturais, é um resultado não merecido da loteria natural e, portanto, os benefícios e prejuízos que dela resultam também não são merecidos. É por isso, conclui Rowlands, que o conhecimento sobre a qual espécie pertenceremos deve ser excluído na posição original. Exatamente pela mesma razão deve ser excluído na posição original o conhecimento de que somos capazes de autonomia. A verdadeira justiça precisa levar em conta todos os que podem ser afetados por nossas decisões, e não apenas os humanos ou apenas os seres que também possuem um senso de justiça.

Assim, apliquemos o método do véu da ignorância à alegação de que todos os membros da espécie humana (ou, de que apenas os humanos capazes de autonomia) devem ter um status superior. Para testarmos se essas posições passam no teste da imparcialidade, temos de perguntar:

(1) Consideraríamos justo dar um status superior para humanos se soubéssemos que poderíamos nascer como membros de qualquer outra espécie?

(2) Consideraríamos justo dar um status superior para seres capazes de autonomia se soubéssemos que poderíamos nascer sem essa capacidade?

---

[48] VanDeVeer (1979).
[49] Ryder (2000, p. 217).
[50] Rowlands (2009 [1998], p. 118-175).

Lembre-se que por trás do véu da ignorância temos de decidir partindo do pressuposto de que temos iguais probabilidades de virmos a ser sorteados para ser qualquer um dos indivíduos do mundo futuro. Sendo assim, parece que agentes racionais e autointeressados certamente rejeitariam tais status superiores, dada a possibilidade de, depois que o véu fosse levantado, descobrirem que não são humanos ou que são humanos incapazes de autonomia. E, quanto maior fosse essa possibilidade, parece que mais veementemente rejeitariam.

No mundo real, essa possibilidade seria gigantesca, haja vista que a quantidade de animais não humanos é astronomicamente maior do que a quantidade de humanos. A população humana gira em torno de 8 bilhões de indivíduos. De acordo com algumas estimativas, em um dado momento há algo entre 1 e 10 quintilhões de animais não humanos sencientes[51] no planeta. Essa diferença de tamanho é tão astronômica que é difícil visualizá-la. Entretanto, um exemplo ajudará a entender. Se fizermos uma analogia com o período de um ano, a população humana representaria no máximo 0,25 segundos do ano. Todo o restante do ano seriam os animais não humanos.

Assim, depois que o véu fosse levantado, muito provavelmente descobriríamos que fomos sorteados para nascer como animais não humanos. As chances de sermos humanos seria, na melhor das hipóteses de 1 para 125 milhões (e as chances de sermos humanos que um dia desenvolverão autonomia seriam ainda menores).

Isso sugere que a ideia de um status moral superior para membros da espécie humana ou para portadores de autonomia está fundada:

(1) Em autointeresse (pois sabemos que, no mundo real, não somos animais não humanos ou humanos incapazes de autonomia)

(2) Na crença equivocada de que nós mesmos não poderíamos ser desfavorecidos por isso (cada um de nós, por conta de doença ou acidente, pode vir a deixar de ter a autonomia).

[51] Ver National Museum of Natural History & Smithsonian Institution (2008) e Tomasik (2019).

Isso tudo parece mostrar que um status privilegiado para humanos ou para seres capazes de autonomia só é defendido porque seus defensores fazem parte do grupo privilegiado. De um ponto de vista imparcial, consideraríamos tais coisas extremamente injustas. Talvez até mesmo as considerássemos como o cúmulo da arbitrariedade. Se é assim, então a ideia de status moral diferenciado é ela mesma completamente injusta[52].

[52] Para uma defesa detalhada de que a ideia de status moral diferenciado deve ser abandonada, ver Horta (2017).

15. Tentativas de justificar o especismo que apelam à metaética

15.1. Quando afirmações metaéticas são afirmações normativas disfarçadas

Em debates sobre questões éticas quase sempre aparece a alegação de que em ética não existe certo e errado em termos objetivos. Diferentemente de afirmações *normativas* como "o ato x é certo/errado", essa afirmação é *metaética*, isto é, ela é uma afirmação *sobre a ética* (e não, sobre quais ações são certas/erradas).

Este texto defenderá o seguinte:

- Em muitas vezes em que essa afirmação é feita (talvez na vasta maioria), o que se busca com ela, na verdade, é fundamentar uma afirmação normativa (a saber, que há justificativa para a posição que se está a defender em ética).
- Porém, afirmações metaéticas não são capazes de fazer tal coisa.

Isso aparece no debate sobre qualquer questão ética. Como exemplo, veremos tal discussão no contexto do debate sobre a consideração moral dos animais não humanos, explicado a seguir.

15.2. Um padrão duplo de moralidade dependendo da espécie das vítimas

Considere duas situações envolvendo animais não humanos:

(1) Enormes quantidades de animais não humanos são explorados para as mais diversas finalidades: para consumo, em experimentos, para vestuário, entretenimento, como trabalhadores e ferramentas etc. Esse uso normalmente implica em matá-los, e também em terem uma vida repleta de sofrimento excruciante, do início ao fim. A maioria das pessoas, entretanto, parece não ver nada de errado com isso. Entretanto, se as vítimas fossem humanas, isso seria visto no mínimo como algo monstruoso.

(2) Os animais selvagens, independentemente de serem prejudicados por práticas humanas, também são altamente prejudicados por processos naturais, como fome, sede, doenças, desastres naturais, acidentes, eventos climáticos hostis etc. Essas condições são a norma na natureza, desde muito antes do surgimento da espécie humana. Em muitos casos seria possível

prevenir e minimizar o sofrimento e as mortes decorrentes desses eventos sem com isso ocasionar consequências piores em longo prazo. Mas, a visão padrão é a de que, mesmo assim, o que devemos fazer é "deixar a natureza seguir o seu curso". Porém, novamente, se as vítimas fossem humanas, a atitude padrão seria a oposta: seria a de que devemos ajudá-los.

Esses exemplos mostram que a maioria das pessoas mantêm atitudes opostas dependendo de se as vítimas pertencem ou não à espécie humana.

15.3. Quando aparece a alegação de que não existe certo/errado em ética?

Por vezes tenta-se justificar esse padrão duplo alegando-se que não existe certo e errado em ética: "em ética, é tudo relativo", dizem.

Geralmente essa alegação não surge no começo de um debate. Pelo contrário: normalmente as pessoas começam tentando mostrar que existe alguma boa razão para darmos respeito pleno somente a humanos. É só quando percebem que nenhum dos argumentos que oferecem realmente justifica o que pretendem, é que saltam para a alegação de que não existe certo e errado em ética.

Mas, se elas realmente acreditam que não existe certo e errado em ética, por que até então estavam tentando mostrar que a posição que defendem está correta? Essa atitude é similar à de alguém que aceita as regras do jogo quando está ganhando, mas, quando vê que vai perder, diz que não aceita tais regras.

Então, parece que, de fato, o que acontece é que essas pessoas percebem que não encontraram nenhuma boa justificativa para o que defendem, mas se recusam a admitir que "perderam" e então passam a afirmar que não existe certo e errado.

15.4. Afirmações metaéticas poderiam justificar posições em ética?

Os debates geralmente começam no terreno da própria ética, onde oferece-se razões para se aceitar ou rejeitar determinada prática. Algumas pessoas, quando veem que não têm boas razões para defender o que defendem, saltam para o domínio da metaética, alegando que não existe certo e errado.

A pergunta que devemos fazer, então, é: afirmações sobre metaética podem fundamentar conclusões sobre ética (isto é, conclusões sobre o que fazer na prática)? A seguir estão algumas razões para pensarmos que isso não é possível.

Para a moralidade de cada prática, parece só haver três possibilidades lógicas:

(1) Ou devemos fazê-la;
(2) Ou não devemos fazê-la;
(3) Ou tanto faz fazê-la ou não.

Normalmente, para expressar essas categorias utiliza-se, respectivamente, os termos *requerido*, *proibido* e *permissível*. Para efeito de simplificação aqui incluí na categoria *permissível*, tanto os atos que tanto faz fazer ou não, quanto os atos classificados em algumas teorias como *louváveis* porém não requeridos (também chamados atos *supererrogatórios*).

Seja lá em qual categoria alguém afirme que determinada prática está, parece que está a fazer tal afirmação em termos *objetivos* (isto é, parece que está a dizer que quem não concorda com enquadrá-la na categoria e questão está errado). Isto é, juízos morais parecem ser objetivos por natureza. Vejamos um exemplo:

Por vezes, quando alguém diz: "não existe certo e errado em ética", e com isso pretende justificar certa prática, o que parece querer dizer é que a prática em questão deveria ser *permissível* (isto é, que não deveria ser requerida nem proibida). Isto é, a pessoa parece querer dizer que quem quiser fazê-la está justificado, e que quem não quiser também está.

Mas, então ela está a afirmar que existe certo e errado objetivamente quanto a essa prática. Ora, ela está afirmar que o certo é considerá-la permissível; e que tanto quem pensa que ela deveria ser proibida quanto quem pensa que ela deveria ser requerida, está errado. O mesmo valeria se ela estivesse a afirmar que a prática em questão deve ser requerida ou proibida. Em qualquer caso, dizer que "não existe certo e errado em ética" não acrescenta nada em termos de fundamentar a posição que se defende. Pelo contrário, depõe contra isso. Vejamos um exemplo:

Suponhamos que alguém diga: "a prática X deve ser permissível". Como vimos, isso parece implicar que a pessoa está afirmando que quem pensa que a prática X deve ser proibida ou requerida está errado. Suponhamos que ela acrescente: "não existe certo e errado em ética". O que isso implica? Ora, implica que, então, quem contraria o que ela está a dizer (isto é, quem diz que a prática X deve ser proibida, e quem diz que deve ser requerida) não está errado (e implica também em dizer que ela própria não está certa ao afirmar que tal prática deve ser permissível).

Mas, não é isso o que essas pessoas normalmente querem dizer. O que geralmente querem dizer é que elas próprias estão certas ao fazerem o juízo que fazem, e que quem discorda está errado. Mas, uma vez que percebem que não há nenhuma boa razão para defenderem o que defendem, alegam que não existe certo e errado em ética. Mas, como vimos, se fosse assim, então elas não poderiam dizer quem discorda delas está errado.

Importante: também não acrescentamos nenhuma razão a favor do que estamos defendendo se dizemos "existe certo e errado em ética", pois com isso não mostramos que o que estamos defendendo está correto. Em resumo, o que conta são as razões que podem ser endereçadas a favor e contra determinada prática (e, como vimos, tanto dizer que não existe certo/errado em ética quanto dizer que existe não parece acrescentar em nada a essas razões). É por isso que, ao que parece, afirmações sobre metaética não podem servir de base nem para se aceitar nem para se rejeitar posições em ética.

Assim sendo, tanto afirmar "não existe certo e errado em ética" quanto afirmar "existe certo e errado em ética" não é oferecer nenhuma razão a favor do (nem contra o) especismo. Portanto, apelos à metaética não são capazes de justificar o especismo.

REFERÊNCIAS

ALBERSMEIER, F. Speciesism and Speciescentrism. *Ethical Theory and Moral Practice*, 15 mar. 2021.

ANIMAL ETHICS. *Introduction to wild animal suffering:* A guide to the issues. Oakland: Animal Ethics, 2020.

BECKER, L. C. The priority of human interests. In: MILLER, H. B.; WILLIAMS, W. (orgs.). *Ethics and animals*. Clifton: Humana Press, 1983, p. 225-242.

BENSON, J. Duty and the Beast. *Philosophy*, v. 53, p. 529-549, 1978.

BERNSTEIN, M. Neo-speciesism. *Journal of Social Philosophy*, v. 35, p. 380-390, 2004.

BOXILL, B. R. Equality, discrimination and preferential treatment. In: SINGER, P. (org.) *A companion to ethics*. Oxford: Blackwell, 1991, p. 333-343.

CALLICOTT, J. B. Animal Liberation: A Triangular Affair. *Environmental Ethics*, v. 2, n. 4, p. 311-338, 1980.

CALLICOTT, J. B. *In defense of the land ethic:* Essays in environmental philosophy. Albany: The State University of New York Press, 1989.

CAMPBELL, S. Animals, Babies and Subjects. *Southern Journal of Philosophy*, v. 39, p. 157-169, 2001.

CARRUTHERS, P. Against the moral standing of animals. *University of Maryland*, 2011.

CARRUTHERS, P. *The animal issue*: Moral theory in practice. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CLARK, S. R. L. *The Moral Status of Animals*. Oxford: Claredon Press, 1977.

COHEN, C.; REGAN, T. *The Animal Rights Debate*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2001.

CUNHA, L. C. A igualdade, suas várias interpretações, e a ética interespécies. In: BARBOSA-FOHRMANN, A. P.; LOURENÇO, D. B.; AUBERT, A. C. P. (orgs.). *Estudos e direitos dos animais:* teorias e desafios. Porto Alegre: Editora Fi, 2022b, p. 104-128.

CUNHA, L. C. *Razões para ajudar:* o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas. Curitiba: Appris, 2022a.

CUNHA, L. C. *Uma breve introdução à ética animal*: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente. Curitiba: Appris, 2021.

DEGRAZIA, D. Moral status as a matter of degree? *South J Philos*, v. 46, p. 181–198, 2008.

DEVINE, P. The Moral Basis of Vegetarianismm. *Philosophy*, v. 53, p. 481-505, 1978.

DE WAAL, F. *Good Good Natured:* The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals. Harvard: Harvard University Press, 1996.

DIAMOND, C. The Importance of Being Human. In: COCKBURN, D. (org.). *Human Beings*. Suplemento de *Philosophy*, v. 29. Cambridge: Royal Institute of Philosophy, 1991, p. 35-62.

EHNERT, J. *The argument from species overlap*. Blacksburg: Virginia Polytechnic Institute and State University, 2002.

ÉTICA ANIMAL. A situação dos animais na natureza. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 23 out. 2016a.

ÉTICA ANIMAL. Petição de princípio. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 22 out. 2015d.

FERRY, L. *A nova ordem ecológica:* a árvore, o animal e o homem. Algés: Difel, 2009 [1992].

FRANCIS, L. P.; NORMAN, R. Some animals are more equal than others. *Philosophy*, v. 53, p. 507-527, 1978.

FRANKLIN, J. H. *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2005.

FREY, R. G. *Interests and rights*: The case against animals. Oxford: Oxford University Press, 1980.

GAITA, R. *The philosopher's dog:* Friendships with animals. London: Routledge, 2003.

GOLDMAN, M. A trascendental defense of speciesism. *Journal of Value Inquiry*, v. 33, p. 59-69, 2001.

HARRISON, P. Theodicy and animal pain. *Philosophy*, v. 64, p. 79–92, 1989.

HARSANYI, J. Cardinal welfare, individualistic ethics, and interpersonal compa- risons of utility. *Journal of Political Economy*, v. 63, p. 309-321, 1955.

HORTA, O. Discrimination in terms of moral exclusion. *Theoria*: Swedish Journal of Philosophy, v. 76, p. 346-364, 2010a.

HORTA, O. Moral Considerability and the Argument from Relevance. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 31, n. 3, p. 369-388, 2018a.

HORTA, O. O que é o especismo? *Ethic@*, v. 21, n. 1, p. 162-193, 2022 [2010].

HORTA. O. The Scope of the Argument from Species Overlap. *Journal of Applied Philosophy*, v. 31, p. 142-154, 2014.

HORTA, O. *Un desafío para la bioética*: la cuestión del especismo. Tese (Doutorado em Filosofia). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2007.

HORTA, O., ALBERSMEIER, F. Defining speciesism. Philosophy Compass, v. 15, n. 11, p. 1-9, 2020.

HORTA, O. Why the Concept of Moral Status Should Be Abandoned. *Ethical Theory and Moral Practice*, [*s.l.*], v. 20, p. 899-910, 2017.

JAMIESON, D. *Ethics and the environment*: An introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

KANT, I. *Groundwork of the metaphysic of morals*. London: Hutchinson, 1948 [1785].

KORSGAARD, C. Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals. *The Tanner Lectures on Human Values*, v. 24, p. 77-110, 2005.

LEAHY, M. P. T. *Against liberation*: Putting animals in perspective. London: Routledge, 1991.

LEOPOLD, A. *Una ética de la tierra*. Madrid: Los libros de la Catarata, 2000 [1949].

LIPPERT-RASMUSSEN, K. Discrimination. In: RYBERG, J.; PETERSEN, T. S.; WOLF, C. (orgs.). *New waves in applied ethics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, p. 51-72.

LIPPERT-RASMUSSEN, K. Private discrimination: A prioritarian, desert-accommodating account. *San Diego Law Review*, v. 43, p. 817-856, 2006.

MACHAN, T. Why Humans May Use Animals. *Journal of Value Inquiry*, v. 36, p. 9-14, 2002.

MCCLOSKEY, H. J. Moral rights and animals. *Inquiry*, v. 22, p. 23-54, 1979.

MCMAHAN, J. *The Ethics of Killing:* Problems at the Margins of Life. Oxford: Oxford University Press, 2002.

MIDGLEY, M. *Animals and why they matter*. Athens: University Georgia Press, 1983.

MILL, J. S. On Nature. In: _____. *Nature, The Utility of Religion and Theism*. London: Rationalist Press Association, 1904, p. 07-33.

MOSTERÍN, J. *¡Vivan los animales!* Madrid: Debate, 1998.

NÆSS, A. *Ecology, Community and Lifestyle.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

NÆSS, A. *The Selected Works of Arne Næss*: Deep Ecology of Wisdom, v. 10. Dordrecht: Springer, 2005.

NATIONAL MUSEUM OF NATURAL HISTORY & SMITHSONIAN INSTITUTION. Numbers of insects (species and individuals). *Encyclopedia Smithsonian***,** 2008.

NARVESON, J. Animal rights. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 7, p. 161-178, 1977.

PATON, W. *Man and Mouse*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

PERSSON, I. A basis for (interspecies) equality. In: CAVALIERI, P.; SINGER, P. (orgs.). *The Great Ape Project*. New York: St. Martin's Press, 1993, p. 183-193.

PETRINOVICH, L. *Darwinian dominion*: Animal welfare and human interests. Massachusetts: MIT Press, 1999.

PLATÃO. *Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton*. 4ª ed. Trad. José Trindade Santos. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983 [399 a.C.].

PLUHAR, E. *Beyond Prejudice*: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals. Durham: Duke University Press, 1995.

POSNER, R. Animal rights: Legal, philosophical and pragmatical perspectives. In: SUNSTEIN, C.; NUSSBAUM, M. (orgs.). *Animal rights:* Current debates and new directions. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 51-77.

RACHELS, J.; RACHELS, S. *The Elements of Moral Philosophy*. 7ª ed. New York: McGraw-Hill, 2012.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Harvard: Harvard University Press, 1999 [1971].

REICHMANN, J. B. *Evolution, animal 'rights' and the environment*. Washington: The Catholic University of America Press, 2000.

ROLLIN, B. The Moral Status of Animals and Their Use as Experimental Subjects. In: KUHSE, H.; SINGER, P. (orgs.). *A Companion to Bioethics*. Oxford: Blackwell, 1998, p. 411-424.

ROWLANDS, M. *Animal Rights*: A Philosophical Defense. London: MacMillan Press, 1998.

ROWLANDS, M. Animal rights: Moral, theory and practice. 2. ed. New York: Palgrave Macmillan, 2009 [1998].

RYDER, R. D. Animal revolution: Changing attitudes towards speciesism, Oxford: Basil Blackwell, 2000. p. 217.

RYDER, R. D. *Speciesism, painism and happiness:* A morality for the twenty-first century. Exeter: Imprint Academic, 2011.

SAPONTZIS, S. F. *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

SCRUTON, R *Animal rights and wrongs*. London: Metro, 1996.

SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1979].

SINGER, P. *Libertação Animal*. Porto Alegre/São Paulo: Lugano, 2004 [1975].

SINGER, P. The significance of Animal Suffering. In: BAIRD, R. M.; ROSENBAUM, S. E. (orgs.). *Animal Experimentation*: the Moral Issues. New York: Prometheus Books, 1991, p. 56-66.

TOMASIK, B. How Many Animals are There? *Essays on Reducing Suffering*, 07 ago. 2019.

VANDEVEER, D. Of beasts, persons and the original position. *The Monist*, v. 62, p. 368-377, 1979

WASSERMAN, D. Discrimination, Concept of. In: CHADWICK, R. (org.) *Encyclopedia of applied ethics*. San Diego: Academic Press, 1998, p. 805-814.

WETLESEN, J. The Moral Status of Beings Who Are Not Persons: A Casuistic Argument. *Environmental Values*, v. 8, p. 287-323, 1999.

WILSON, S. The Species-Norm Account of Human Status. *Between the Species*, v. 13, n. 5, 2005.

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME II

CONSIDERANDO OS SERES SENCIENTES

FUNDAMENTOS DE UMA ÉTICA CENTRADA NA SENCIÊNCIA

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME II

CONSIDERANDO OS SERES SENCIENTES

FUNDAMENTOS DE UMA ÉTICA CENTRADA NA SENCIÊNCIA

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO
UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL
DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME II

CONSIDERANDO OS SERES SENCIENTES

FUNDAMENTOS DA ÉTICA CENTRADA NA SENCIÊNCIA

Luciano Carlos Cunha

SOBRE O AUTOR

Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina, coordenador geral no Brasil das atividades da organização Ética Animal e criador do site Senciência e Ética. É também autor dos livros *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente* e *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Publicou também capítulos em outras obras e artigos em periódicos especializados, que podem ser lidos aqui. Orcid: 0000-0003-3022-8121



SOBRE A OBRA

Este livro apresenta os principais argumentos que fundamentam a consideração moral plena de todos os seres sencientes, isto é, de todos os seres capazes de sofrer e desfrutar. Também examina as principais objeções a essa proposta, bem como suas implicações práticas, além de investigar quais critérios poderíamos utilizar para saber quais seres são sencientes.

ISBN nº 978-65-01-30511-0 1ª edição. Janeiro de 2025.

Esta obra faz parte da coleção *Uma Jornada pela Ética Animal: Do Básico ao Avançado*, coleção tem como objetivo oferecer, com textos didáticos porém aprofundados, uma análise das muitas questões discutidas na área de ética animal desde o seu surgimento até os dias atuais.

A produção deste trabalho foi financiada pela organização Ética Animal.



SUMÁRIO

1. O que é relevante para saber a quem devemos consideração? 8
1.1. Dois pesos e duas medidas 8
1.2. Tentativas de justificar o especismo antropocêntrico 8
1.3. O argumento da relevância 10
1.4. O que é relevante para considerar e o que é relevante para responsabilizar 11
2. O que é o argumento da sobreposição das espécies? 12
3. O que é senciência e por que ela é importante? 14
4. Quais seres são sencientes? 16
4.1. Por que é importante saber quais seres são sencientes? 16
4.2. A presença de um sistema nervoso centralizado 16
4.3. Outros indicadores fisiológicos 17
4.4. Comportamento 17
4.5. Vantagem evolutiva 17
4.6. Qual o grau de centralização mínima? 18
4.7. A possibilidade de senciência não orgânica 19
5. Por que igual consideração? 20
5.1. Visões hierárquicas 20
5.2. O princípio da igual consideração 20
5.3. Violações do princípio da igual consideração 21
5.4. O especismo não se limita à exploração 22
5.5. O especismo não se limita à desconsideração total 22
5.6. O especismo não se limita ao especismo antropocêntrico 22
5.7. Outras formas de discriminação pouco percebidas 23
6. Questões relativas a merecimento poderiam justificar o especismo? 25
6.1. O princípio da igual consideração 25
6.2. Questões relativas a merecimento 25
6.3. A ideia de merecimento depende da igual consideração 25
6.4. Duas dimensões de papéis na moralidade 26
7. A rejeição do especismo é compatível apenas com uma visão da ética? 27
7.1. Para se rejeitar o especismo, é necessário aderir a uma teoria ética específica? 27
7.2. A rejeição do especismo é compatível com várias visões de ética 27
7.3. Um exemplo com três teorias éticas diferentes 27

8. Se rejeitarmos o especismo, como decidiremos questões de prioridade? 30
9. Mas, os humanos não são capazes de sofrer em maior grau? 32
10. O que decidiríamos sob condições de imparcialidade? 33
10.1. O teste da imparcialidade 33
10.2. O teste da imparcialidade é aplicável às nossas decisões que afetam os animais? 33
10.3. Considerando imparcialmente nossas decisões que afetam os animais 35
10.3.1. Exploração animal 35
10.3.2. Especismo 35
10.3.3. Sofrimento dos animais selvagens 36
10.3.4. Importância da causa animal 36
10.3.5. Importância do futuro 37
10.4. Conclusão 38
11. Testando se uma atitude é ou não especista 39
12. Que importância devemos dar à situação dos animais? 41
13. Incerteza sobre senciência e benefício da dúvida 42
13.1. Consideração moral e incerteza sobre se um ser é senciente 42
13.2. A objeção cética 42
13.3. O princípio do benefício da dúvida 44
13.4. Graus de consideração de acordo com o grau de confiança sobre a senciência? 44
13.4.1. Negando o critério do grau de confiança 45
13.4.2. Defendendo que o grau de confiança é alto 45
13.4.3. Apontando que contar menos é insuficiente para justificar explorar 46
13.4.4. O número de indivíduos pode compensar o peso menor dado a cada um 46
13.5. Conclusão 47
REFERÊNCIAS 48

1. O que é relevante para saber a quem devemos consideração?

1.1. Dois pesos e duas medidas

Os animais não humanos são explorados e mortos pelos humanos todos os dias para as mais diversas finalidades. São usados como alimento, vestuário, modelo de testes, para entretenimento, lazer e como trabalhadores ou ferramentas. Essas práticas causam sofrimento e morte a um número gigantesco de animais não humanos e são amplamente aceitas. Entretanto, se as vítimas fossem humanas, tais práticas seriam consideradas monstruosas.

Além de serem vítimas de práticas humanas, os animais não humanos são também prejudicados em alto grau por processos naturais como desnutrição, fome e sede, doenças, lesões físicas, estresse psicológico, eventos meteorológicos hostis, desastres naturais, e conflitos interespecíficos, intraespecíficos e sexuais. Essa é a situação típica da maioria dos animais que se encontra na natureza. A visão padrão é a de que não deveríamos ajudá-los: deveríamos deixar a natureza seguir o seu curso. Mas, novamente, se as vítimas fossem humanas, a visão padrão seria a oposta, isto é, de que recursos deveriam ser empregues para ajudá-los.

Essas atitudes revelam que boa parte das pessoas adota dois pesos e duas medidas, dependendo da espécie dos afetados por sua decisão. Se são animais não humanos, não recebem ajuda, são torturados e mortos. Se são humanos, recebem consideração moral plena. Trata-se, portanto, de um padrão especista antropocêntrico de moralidade.

1.2. Tentativas de justificar o especismo antropocêntrico

Várias são as tentativas de justificar esse padrão duplo de moralidade. Dentre os motivos mais alegados para tentar justificar que, ou apenas o bem dos humanos importa, ou que importa em maior grau, estão:

(1) O próprio fato de pertencerem à espécie humana.

(2) O fato de pertencerem à mesma espécie que pertencemos.

(3) Alegações metafísicas, como de que os humanos foram criados à imagem e semelhança de um criador; possuem uma relação especial com esse criador; possuem uma alma imortal; possuem dignidade; pertencem a uma categoria ontológica superior etc.

(4) A alegação de que os humanos possuem (ou tem o potencial para) capacidades como razão, linguagem, liberdade, agência moral, senso de justiça, autonomia, cultura, de fazer acordos mútuos, de respeitar direitos, de reivindicar direitos etc.

(5) A alegação de que os humanos possuem (ou tem o potencial para ter) vários tipos de relações, como relações afetivas, de solidariedade mútua, políticas e de poder.

(6) O fato de todos os humanos pertencerem à mesma espécie dos que possuem aquelas capacidades ou relações (ainda que nem todos os humanos as possuam de fato).

(7) A alegação de que a ideia de espécie não é uma mera construção social (é baseada em características biológicas).

(8) A alegação de que desconsiderar os animais não humanos é uma atitude natural.

(9) O fato de a exploração animal ser tradicional e fazer parte da cultura de diversos povos.

Entretanto, faz sentido perguntar qual a relevância dessas coisas para saber quem devemos respeitar. Fazendo essa pergunta, podemos perceber que todas as defesas do antropocentrismo simplesmente assumem que o critério que adotam é relevante para saber a quem deveríamos dar consideração moral, sem oferecer nenhuma explicação de por que o mesmo seria relevante.

Isso vale para todas as tentativas de justificar o antropocentrismo, sejam as baseadas no critério do pertencimento a certa espécie, na posse de certas características metafísicas, na posse de certas capacidades ou relações, e também nas que se baseiam no fato de uma distinção ser baseada em uma característica biológica ou no fato de um comportamento ser natural ou tradicional.

Além disso, há razões para pensar que nenhum desses critérios é relevante para saber a quem dar consideração moral. Isso é apontado pelo argumento da relevância, descrito a seguir.

1.3. O argumento da relevância

O argumento da relevância[1] parte da premissa trivial de que, para um critério estar justificado, tem de ser baseado em uma distinção relevante para a questão que visa responder. Por exemplo, o que é relevante para avaliar um candidato para uma equipe médica em um hospital são suas habilidades com a medicina, o seu nível de conhecimento sobre a área, se é pontual, se trata bem os pacientes etc. Já para avaliar quem deveria ser atendido em uma emergência de um hospital é saber quem está ferido, quem está gravemente doente, quem corre risco de morrer etc.

Trocar os critérios seria aplicar critérios que são relevantes em um contexto em outro no qual eles não são. Isso aconteceria, por exemplo, se fosse exigido que, para alguém ser aceito para trabalhar em uma equipe médica, teria de estar doente e que, para alguém ser atendido por um médico, também teria de ser médico. É claro, essa atitude absurda descrita no exemplo dificilmente ocorreria na vida real. Entretanto, o argumento da relevância aponta que o padrão antropocêntrico de moralidade comete uma confusão muito similar. Vejamos:

O argumento da relevância defende que nenhuma das defesas do antropocentrismo adota critérios relevantes para determinar quem deveria receber consideração moral. Isso seria assim porque o que está em jogo em questões de consideração moral é saber como nossos atos e omissões poderiam afetar positiva ou negativamente quem fosse atingido por eles. Dar consideração moral a alguém é agir de modo a evitar prejudicá-lo e a buscar beneficiá-lo. Se é assim, então o critério adequado para saber a quem dar consideração moral é saber quem é passível de ser prejudicado e beneficiado.

A espécie à qual alguém pertence; ter sido ou não criado à imagem e semelhança de uma divindade, possuir ou não uma alma imortal; ter ou não certas capacidades e certas relações; ter ou não o potencial para tais capacidades ou relações; saber se um comportamento é ou não natural ou tradicional etc., nada disso determina quem é passível de ser prejudicado ou

[1] Exemplos do argumento da relevância podem ser encontrados em Horta (2018a) e Cunha (2021, p. 57-61).

beneficiado. Portanto, não podem ser características relevantes para saber a quem dar consideração moral, conclui o argumento da relevância.

Por outro lado, ser capaz de ter experiências positivas e negativas (isto é, ser capaz de desfrutar e de sofrer) determina se alguém é passível de ser prejudicado e beneficiado. É por essa razão que os proponentes do argumento da relevância defendem que a senciência (isto é, a capacidade de ter experiências) é o critério adequado de consideração moral.

1.4. O que é relevante para considerar e o que é relevante para responsabilizar

Tradicionalmente, critérios que são relevantes para determinar quem faria sentido responsabilizar têm sido aplicados para determinar quem deveria receber consideração moral. Por exemplo, é comum que se defenda que, para termos obrigações para com alguém, é necessário que esse alguém também seja capaz de reconhecer obrigações[2]; que para alguém poder receber a proteção dos princípios de justiça, precisa ter um senso de justiça[3], que para ter direitos, precisa ser capaz de entender a noção de direitos[4] etc.

Essas alegações tem sido amplamente utilizadas para tentar justificar todas as coisas terríveis que são feitas aos animais não humanos. Entretanto, a posse dessas capacidades pode ser relevante para saber a quem *responsabilizar*, mas não para saber a quem *considerar* moralmente, Isso já é reconhecido no caso dos bebês, das crianças, dos humanos com deficiência cognitiva, etc. Entretanto, reconhecer isso implica reconhecer que todo ser senciente, independentemente de espécie, deve receber consideração moral.

A desconsideração que os animais não humanos tipicamente recebem ocorre, pelo menos em parte, devido à crença de que, para que devamos dar consideração moral a alguém, é necessário que esse alguém seja também capaz de agir moralmente. Entretanto, como aponta o argumento da relevância, essa é uma confusão análoga a pensar que, para que alguém deva ser atendido por um médico, é necessário que esse alguém também seja médico.

---

[2] Ver, por exemplo, Kant (1948 [1785]). Para uma crítica, ver Korsgaard (2005) e Franklin (2005).
[3] Ver, por exemplo, a posição de Rawls (1999 [1971], p. 15, 441, 442, 448). Para uma crítica, ver Rowlands (1998).
[4] Ver, por exemplo, a posição de Ross (1930, p. 50). Para uma crítica, ver Francione (2000).

2. O que é o argumento da sobreposição das espécies?

O *argumento da sobreposição das espécies*, apesar de possuir um nome um tanto estranho e complicado, é um argumento de fácil entendimento. Além disso, é um dos principais argumentos em defesa do respeito pelos animais não humanos. Ele surge como resposta às tentativas de justificar a desconsideração pelos animais não humanos que apelam a capacidades ou relações. Isso tudo será explicado em detalhes a seguir.

Muitas vezes, é defendido que o que torna corretas as práticas que causam sofrimento e morte aos animais não humanos, e também o que torna correto não dar-lhes a ajuda de que precisam, é o fato de os animais não humanos carecerem de certas capacidades ou de certas relações.

Por exemplo, é comumente dito que os animais não humanos não merecem o respeito que os humanos merecem porque carecem de capacidades cognitivas complexas. Em outras vezes, é dito que está certo não ajudar os animais porque eles não estão em condições de nos ajudar (isto é, não temos relações de solidariedade mútua com eles), ou porque não contribuem para a nossa sociedade (isto é, não temos relações políticas para com eles). Já em outras vezes é dito que o que torna correto torturar e matar os animais é o simples fato de termos o poder de fazer isso e eles não terem poder para se defender, estando totalmente vulneráveis.

O argumento da sobreposição das espécies[5] começa por observar que, seja lá qual capacidade ou relação for escolhida como critério para excluir os animais não humanos da esfera de consideração moral (ou para dar-lhes uma consideração menor), sempre haverá humanos que não as possuem e, portanto, seriam também desfavorecidos por tais critérios.

Esse é o caso, por exemplo, de bebês, crianças até certa idade e vítimas de determinadas doenças ou acidentes que impedem o desenvolvimento ou o exercício daquelas capacidades e relações. Tais humanos não possuem as capacidades cognitivas complexas que os humanos adultos tipicamente possuem. Também, infelizmente, vários deles não estão em relações de solidariedade mútua (pelo contrário, estão abandonados), e também não estão em condições

[5] Para uma formulação detalhada do argumento, ver Horta (2014). Esse argumento tem sido usado por um longo tempo. Ver, por exemplo, Porfírio (1823 [ca. 280]) e Bentham (1996 [1789], p. 282). Outros exemplos podem ser encontrados em, Singer (2002 [1979], p. 85); Ehnert (2002); Miller (2002) e Wilson (2005).

de contribuir para a sociedade. Além disso, não exercem poder sobre ninguém (pelo contrário, assim como os animais não humanos, estão totalmente vulneráveis).

O argumento da sobreposição das espécies observa então que, se a falta daquelas capacidades ou relações nesses humanos não pode justificar tratá-los pior do que os humanos adultos normais - muito menos fazer a eles o que é feito tipicamente aos animais não humanos - então a falta daquelas capacidades ou relações nos animais não humanos tampouco poderia justificar tratá-los pior do que os humanos adultos normais, muito menos justificar a desconsideração típica que recebem.

Além disso, a falta daquelas capacidades e relações naqueles humanos normalmente é vista como uma razão para dar-lhes um cuidado ainda maior, pois aumenta sua vulnerabilidade. Assim, a falta daquelas capacidades e relações nos animais não humanos também é uma razão para dar-lhes um cuidado maior, e não, uma razão para tratá-los pior ou para desconsiderá-los.

3. O que é senciência e por que ela é importante?

Se o que é relevante para saber a quem dar consideração moral é saber quem é passível de ser prejudicado e beneficiado, então é importante investigar o que torna alguém passível de ser prejudicado e beneficiado. É aí que reside a importância da *senciência*[6].

O termo "senciência" é utilizado no debate em ética animal como um sinônimo de *consciência*. Diz respeito a toda e qualquer experiência que alguém poderia ter, desde as mais simples. Também diz respeito a qualquer outro estado mental que alguém poderia ter, como desejos, intenções, memórias etc. É aquilo que faz com que haja *alguém*, um *indivíduo* habitando um corpo, e não meramente um corpo vivo, vazio. É o que separa, de um lado, um humano, um cão, um peixe e uma abelha[7] e, de outro, um sapato, uma planta, uma bactéria e um fungo. Assim, a senciência determina quem é passível de ser prejudicado ou beneficiado porque é ela, em primeiro lugar, que determina quando há *alguém* e não, meramente, *algo*.

Além disso, outra característica da senciência, essencial para haver a possibilidade de prejuízo e benefício, é que as experiências possuem o que se chama de *valência*[8] - isto é, elas podem ser experimentadas como positivas ou negativas. Isso também é o que faz com que os seres sencientes prefiram se encontrar em determinada condição e não em outra (isto é, é o que faz com que tenham desejos, preferências).

Por essa razão, há duas maneiras básicas pelas quais um ser senciente é prejudicado: com a presença daquilo que lhe for negativo (como acontece quando sofre, por exemplo) e pela ausência daquilo que lhe for positivo (como acontece quando morre ou é, de alguma outra maneira, impedido de desfrutar algo que o beneficiaria).

Analogamente, há duas maneiras básicas pelas quais um ser senciente é beneficiado: com a presença daquilo que lhe for positivo (como acontece quando sente prazer, por exemplo) e pelo impedimento daquilo que lhe for negativo (como acontece quando um sofrimento é aliviado, por exemplo).

---

[6] Para exemplos de defesas do critério da senciência, ver Bentham (1996[1989], p. 282n); Singer (2002 [1979], p. 67); Horta (2018a) e Cunha (2021, p. 57-61).
[7] Sobre senciência em invertebrados, ver Smith (1991); Mather (2001); Mather e Anderson (2007); Broom (2014) e Ética Animal (2019a, 2021d, 2022b).
[8] Para uma definição de valência, ver Fridja (1986, p. 207).

É por essa razão que os animais não humanos precisam de consideração. Não é porque pertencem ao reino animal, ou porque estão vivos em um sentido biológico (como estão as plantas, por exemplo). É porque são alguém e porque são capazes de ser prejudicados ou beneficiados.

Portanto, para saber quais seres considerar, é importante saber quais são sencientes. Como podemos investigar isso? Abordaremos esse tópico a seguir.

4. Quais seres são sencientes?

4.1. Por que é importante saber quais seres são sencientes?

É importante saber quais seres são sencientes porque é a senciência aquilo que torna um ser passível de ser prejudicado e beneficiado. Isso é assim porque é a senciência (isto é, a capacidade de ter experiências) que faz com que aquele ser seja *alguém*, e não *algo*, e porque as experiências podem ser experimentadas como positivas ou negativas (isto é, possuem valência[9]).

Há três principais tipos de critérios para se investigar quais seres são sencientes: *fisiológicos*, *comportamentais* e de *lógica evolutiva*[10]. Veremos cada um deles a seguir.

4.2. A presença de um sistema nervoso centralizado

O principal dos critérios fisiológicos é a presença de um sistema nervoso com um órgão centralizador (como um cérebro ou gânglios, por exemplo). As informações chegam ao organismo por meio do sistema nervoso, mas é o processamento delas, que ocorre no órgão centralizador, aquilo que fornece as condições para o aparecimento da consciência[11].

Isso significa que organismos que não possuem um sistema nervoso (como bactérias, protozoários, fungos, plantas e animais do filo Porífera, como as esponjas) ou que possuem um sistema nervoso, mas sem nenhum órgão centralizador (como animais do filo Cnidária, como a água-viva, e do filo Echinodermata, como o pepino-do-mar) não possuem as estruturas necessárias para o aparecimento da consciência[12].

---

[9] Para uma definição de valência, ver Fridja (1986, p. 207).
[10] Sobre esses critérios, ver Ética Animal (2015a).
[11] Para se aceitar essa afirmação não é necessário assumir uma teoria específica sobre a natureza da consciência, pois tudo o que a afirmação diz é que, se houver determinado tipo de processamento no órgão centralizador, a consciência aparece. Isso é compatível, tanto com a afirmação de que a consciência é um estado do cérebro ou é gerada pelo cérebro, quanto com a de que é algo distinto que interage com o cérebro se ele estiver em determinado estado. Para uma introdução às diversas teorias sobre a natureza da consciência, ver Van Gulick (2021). Sobre o papel do sistema nervoso central em fornecer as condições para o aparecimento da consciência, ver Ética Animal (2015a, 2015c).
[12] Para mais informações sobre esse ponto, ver Ética Animal (2015e).

4.3. Outros indicadores fisiológicos

Esse primeiro tipo de critério (a presença de um sistema nervoso centralizado) é o principal, sendo os critérios seguintes indicadores adicionais de que o ser é senciente. Assim sendo, é possível que um organismo seja senciente sem cumprir esses outros critérios adicionais.

Entretanto, não parece possível que um organismo seja senciente cumprindo os critérios adicionais mas sem possuir uma estrutura física que cumpra o primeiro critério, pois dessa forma não haveria como o organismo processar as informações recebidas pelo sistema nervoso e criar as condições para o aparecimento da consciência.

Outros critérios fisiológicos adicionais são a presença no organismo de substâncias que atuam como analgésicos[13] e a presença de nociceptores[14] (que detectam estímulos nocivos ou potencialmente nocivos e enviam esse tipo de informação ao cérebro).

4.4. Comportamento

O segundo tipo de critério adicional é comportamental[15]. Se um ser possui um sistema nervoso centralizado, o modo como se comporta pode ser uma razão adicional para pensarmos que é senciente.

Por exemplo, se o comportamento de um animal apresenta mudanças em resposta a estímulos em diversos tipos de condições, é provável que esteja evitando os estímulos que geram experiências negativas e buscando os estímulos que geram experiências positivas.

Assim sendo, para investigar se o modo como um ser se comporta é uma evidência adicional de que é senciente, o importante não é investigar como ele se comporta em situações específicas, mas como se comporta em geral.

4.5. Vantagem evolutiva

[13] Sobre isso, ver Kavaliers; Hirst; Tesky (1983).
[14] Sobre isso, ver Sneddon (2004).
[15] Sobre esse tópico, ver Rollin (1989).

O terceiro tipo de critério adicional é a vantagem evolutiva. Os traços que possuem maior probabilidade de serem passados adiante são aqueles que são mais eficientes em transmitirem a informação genética. As partes do corpo responsáveis por criarem as condições para o aparecimento da consciência requerem um investimento considerável de energia por parte do organismo. Por exemplo, no caso dos humanos até 20% da energia consumida é gasta para manter o cérebro ativo[16]. Por essa razão, é provável que os traços responsáveis por criar as condições para o aparecimento da consciência tenham prevalecido porque deram uma vantagem em termos de transmissão da informação genética (pois, se esse não fosse o caso, muito provavelmente outros traços que gastam muito menos energia teriam prevalecido).

Dessa maneira, há uma vantagem evolutiva para os animais possuírem consciência, uma vez que, como eles podem se mover no ambiente, são capazes de fugir dos estímulos nocivos e buscar os estímulos positivos. Isso contribui indiretamente para que sobrevivam, o que, por sua vez, aumenta a probabilidade de transmitirem a sua informação genética.

Esse não é, por exemplo, o caso das plantas, uma vez que não podem se mover. Em seu caso, a manutenção das estruturas necessárias para o aparecimento da consciência envolveria um gasto considerável de energia e não resultaria em vantagem evolutiva.

4.6. Qual o grau de centralização mínima?

Não há ainda consenso sobre qual é o grau de centralização mínima que um sistema nervoso precisa apresentar (em termos de quantidade de neurônios e de interação entre eles) para fornecer as condições para o aparecimento da consciência.

Sabe-se, no entanto, que não é necessário que seja um cérebro como o dos humanos, tampouco como dos mamíferos, e nem mesmo como o dos vertebrados[17]. Por exemplo, cefalópodes cumprem todos os critérios para a senciência e são invertebrados[18]. Há também uma série de estudos que sugerem que muitos tipos de insetos, crustáceos e outros artrópodes

[16] Ver Ética Animal (2015a).
[17] Sobre isso, ver Smith (1991); Mather (2001) e Mather; Anderson (2007).
[18] Ver Low (2012).

muito provavelmente são sencientes[19]. Por essa razão, é um erro pensar que o critério da senciência exclui os invertebrados da consideração moral.

4.7. A possibilidade de senciência não orgânica

É possível também que sequer seja necessário que o ser seja orgânico para ser senciente. Se a senciência aparecer toda vez que uma estrutura física estiver organizada de maneira que cumpra determinadas funções, e isso for independente do material que compõe essa estrutura física, então no futuro é possível que venha a existir seres sencientes não orgânicos[20] (por exemplo, em meios digitais).

Isso pode soar estranho à primeira vista. Entretanto, há um experimento de pensamento que pode nos ajudar a entender essa possibilidade. Imaginemos que passamos por uma cirurgia que envolve trocar alguns de nossos neurônios orgânicos por neurônios de algum material não orgânico. Se, após a cirurgia, os novos neurônios continuarem a desempenhar as mesmas funções, e as experiências associadas a eles continuarem presentes, isso seria uma razão para se pensar que a senciência é possível em seres não orgânicos. Por exemplo, se continuássemos periodicamente a substituir o restante dos nossos neurônios atuais por neurônios não orgânicos até que todos os neurônios fossem substituídos e as experiências não fossem desaparecendo, isso seria um forte indicador de que a senciência não orgânica é possível.

Até o momento, todo ser senciente pertence ao reino animal. Mas, é possível que isso mude no futuro.

---

[19] Para uma revisão desses estudos, ver Ética Animal (2019a, 2021d, 2022b). Ver também Smith (1991); Mather (2001); Mather; Anderson (2007); Elwood; Barr; Patterson (2009) e Broom (2014).
[20] Sobre isso, ver Tomasik (2015b).

5. Por que igual consideração?

5.1. Visões hierárquicas

Uma visão muito comum é a de que devemos dar alguma consideração aos animais não humanos, mas que devemos dar uma consideração maior aos humanos.

Outra, por vezes defendida, é a de que seres com maiores capacidades cognitivas devem receber uma consideração maior do que seres com menores capacidades cognitivas (seja lá se forem humanos ou não humanos). De acordo com essa visão humanos adultos normais deveriam receber uma consideração maior do que animais não humanos, crianças e humanos com impedimentos cognitivos. Pela mesma razão, segundo essa visão, animais como mamíferos deveriam receber uma consideração maior do que, por exemplo, peixes ou insetos.

Em resumo, essas visões constroem *hierarquias de status moral*.

5.2. O princípio da igual consideração

Há, contudo, um princípio, chamado *princípio da igual consideração*[21], que sugere que a própria ideia de hierarquia de status moral é tendenciosa. De acordo com o princípio da igual consideração todos os seres moralmente consideráveis possuem a mesma estatura moral. A seguir o princípio da igual consideração é explicado em mais detalhes.

A ideia de igual consideração está já embutida no argumento da relevância. Se temos razões para considerar moralmente alguém porque esse alguém é passível de ser prejudicado e beneficiado, então, a força dessas razões depende da *magnitude* dos prejuízos e benefícios em jogo — e não da espécie, raça ou gênero a qual pertence, de suas capacidades, das relações que possui com os outros etc. Em resumo, em uma abordagem não tendenciosa prejuízos e benefícios de magnitude similar recebem o mesmo peso, e prejuízos e benefícios maiores recebem peso maior do que prejuízos e benefícios menores. Isso é o que significa dar igual consideração aos afetados pela decisão.

[21] A formulação mais conhecida desse princípio pode ser encontrada em Singer (2002[1979], p. 29-35).

Isso sugere então que não apenas não há justificativa para excluir os animais não humanos da esfera de consideração moral: também não há justificativa para dar-lhes uma consideração menor[22]. É por essa razão que o especismo[23] é análogo ao racismo: ambos violam esse princípio e, por isso, são formas de discriminação[24].

Observe que o princípio da igual consideração é compatível com (na verdade, requer) priorizar este ou aquele indivíduo dependendo da circunstância. Isso se dá porque o princípio prescreve que prejuízos maiores recebam peso maior. Entretanto, o princípio exige que isso seja feito de modo não tendencioso.

Por exemplo, se em certa situação priorizo A porque ele está mais gravemente ferido, então se em outra situação for B quem estiver mais gravemente ferido, devo priorizar B. Eu cometeria uma discriminação contra B se, nessa segunda situação, escolhesse não priorizá-lo por conta de sua raça, gênero, espécie etc.

Em resumo, de acordo com o princípio da igual consideração, embora o bem de cada indivíduo afetado receba o mesmo peso, a magnitude dos prejuízos e benefícios aos quais estariam sujeitos pode ser diferente (e, portanto, as razões para priorizarmos esse ou aquele indivíduo podem variar).

5.3. Violações do princípio da igual consideração

O princípio da igual consideração é rotineiramente violado nas práticas que afetam os animais não humanos. Por exemplo, se os experimentos que são amplamente aceitos se feitos em animais não humanos[25] fossem feitos em humanos, sujeitando-os a um prejuízo similar (sofrimento de magnitude similar e prejudicando-os com a morte em mesma medida, por exemplo), seriam amplamente repudiados. Esse é um exemplo de caso no qual prejuízos de magnitude similar recebem um peso distinto, dependendo de se a vítima é humana ou não humana.

---

[22] Para uma explicação mais detalhada sobre esse princípio, ver Singer (2002 [1979], cap. 3) e Cunha (2021, p. 61-6)
[23] Para uma análise detalhada do que é especismo, ver Horta (2022 [2010]).
[24] Sobre a definição de discriminação, ver Boxill (1991); Wasserman (1998); Lippert-rasmussen (2006, 2007) e Horta (2010a).
[25] Para uma descrição desses experimentos, ver Ética Animal (2016d) e Singer (2004 [1975], cap. 2).

Há, além disso, violações mais escancaradas do princípio da igual consideração, que acontecem não quando prejuízos similares recebem peso diferente, mas quando prejuízos menores recebem maior peso do que prejuízos maiores. Essas violações são muitíssimo comuns. O próprio uso de animais para produção de alimentos é um exemplo. Se os humanos deixam de consumir os animais, não sofrem um grande prejuízo. Só têm de consumir comida de origem vegetal. Mas se os humanos escolhem consumi-los, os animais, além de geralmente levarem uma vida repleta de sofrimento, também perdem a vida[26].

5.4. O especismo não se limita à exploração

Como vimos, a exploração animal é uma forma de violação do princípio da igual consideração. Entretanto, os animais não humanos são também desfavorecidos tendenciosamente mesmo em situações em que não são explorados. Um exemplo é a afirmação de que os animais não humanos, quando vítimas de processos naturais[27] como doenças, sede, fome e desastres naturais, deveriam ser largados à própria sorte, mas que humanos em situações similares deveriam ser socorridos.

5.5. O especismo não se limita à desconsideração total

Uma das principais implicações do princípio da igual consideração é que um indivíduo é discriminado (isto é, recebe um tratamento desfavorável injusto) não apenas quando tem o seu bem completamente desconsiderado, mas, também quando, por razões injustas, o seu bem recebe um peso menor em comparação ao bem de outros indivíduos. É por essa razão que dar uma consideração menor ao bem dos animais não humanos também é desfavorecê-los injustamente, ainda que seja dada alguma consideração ao seu bem.

5.6. O especismo não se limita ao especismo antropocêntrico

Existem também formas de especismo não antropocêntricas, que hierarquizam o grau de consideração moral dado a diferentes animais não humanos. Por exemplo, geralmente animais

[26] Sobre esses custos, ver Ética Animal (2021a).
[27] Para uma descrição detalhada de como os animais são prejudicados por processos naturais, ver Ética Animal (2016a) e Animal Ethics (2020). Para uma discussão sobre as implicações éticas, ver Cunha (2022a).

como cães e gatos recebem uma maior consideração do que peixes, galinhas, porcos e vacas. Também é comum que animais considerados mais inteligentes recebam uma maior consideração do que animais considerados pouco inteligentes; que animais de grande porte recebam uma maior consideração do que os muito pequenos, como os insetos, e assim por diante. Como deve estar claro agora, tudo isso viola o princípio da igual consideração.

No que vimos acima focamos principalmente em examinar o antropocentrismo. Isso se deu por três razões. A primeira é que o antropocentrismo é disparado, dentre todas as formas de especismo, a mais prevalente. A segunda é que os humanos são normalmente colocados no topo da hierarquia. Até mesmo os animais favorecidos por formas de especismo não antropocêntricas recebem tipicamente uma consideração muito menor do que recebem os humanos, sendo feitas a eles coisas que jamais seriam consideradas aceitáveis se feitas a humanos. Por fim, a terceira razão é que aquilo que explica por que o antropocentrismo é injustificável (violar o princípio da igual consideração) implica que é injustificável qualquer outra forma de especismo.

Na verdade, o princípio da igual consideração explica a irrelevância moral do critério da espécie em geral, independentemente de serem feitas ou não hierarquias entre membros de distintas espécies. Por exemplo, por vezes é dito que usar animais em experimentos é correto desde que isso beneficie outros animais da mesma espécie. Para ver o problema com esse argumento considere que no passado vítimas humanas já foram utilizadas em experimentos que visavam beneficiar outros humanos. O fato de as vítimas e os beneficiários pertencerem à mesma espécie não parece tornar justificáveis tais atitudes. Elas violam igualmente o princípio da igual consideração ao atribuírem peso diferenciado ao bem dos indivíduos afetados.

5.7. Outras formas de discriminação pouco percebidas

Outra implicação importante do princípio da igual consideração é que ele rejeita hierarquias de estatura moral não apenas baseadas em raça, gênero e espécie, mas também baseadas em tamanho, graus de capacidades cognitivas e no tipo de substrato que compõe o corpo do ser senciente (isto é, se é ou não orgânico).

Por exemplo, se no futuro vierem a existir seres sencientes não orgânicos (por exemplo, em meios digitais), de acordo com o princípio da igual consideração o bem desses seres deveria receber o mesmo peso do que o bem de seres sencientes orgânicos[28]. Em resumo, de acordo com o princípio da igual consideração, todos os seres sencientes contam por igual[29].

[28] Sobre isso, ver Tomasik (2015b).
[29] Para uma crítica à ideia de hierarquias de *status* moral, ver Horta (2017b).

6. Questões relativas a merecimento poderiam justificar o especismo?

6.1. O princípio da igual consideração

O princípio da igual consideração[30] defende que prejuízos e benefícios de magnitude similar devem receber igual peso. De acordo com tal princípio atribuir um peso diferenciado a prejuízos e benefícios de magnitude similar dependendo da raça, gênero ou espécie dos afetados por nossas decisões é injustificável, pois nesse caso se está a considerar tendenciosamente o bem de cada indivíduo afetado por nossa decisão. O princípio da igual consideração implica, portanto, que somos injustos para com os animais não humanos não apenas quando os desconsideramos totalmente, mas também quando atribuímos um peso menor ao seu bem, em comparação ao bem dos humanos.

6.2. Questões relativas a merecimento

Poderia ser objetado que nem sempre o prejuízo maior deveria receber peso maior. Por exemplo, se alguém merece[31] o prejuízo do qual padece, parece justificado priorizar ajudar outros indivíduos que não merecem o prejuízo do qual padecem, mesmo que estejam sofrendo em menor medida. Diante disso, poder-se-ia pensar o seguinte: se o fator merecimento pode justificar uma exceção ao princípio da igual consideração, por que a espécie a qual pertencem os afetados pela decisão não poderia?

6.3. A ideia de merecimento depende da igual consideração

Uma possível resposta seria afirmar que a ideia de merecimento não é uma exceção ao princípio da igual consideração: pelo contrário, depende dele para fazer sentido. Isso é assim porque um critério não arbitrário para se saber quando alguém merece um prejuízo é saber se esse alguém violou antes o princípio da igual consideração. Por exemplo, imaginemos que os indivíduos A e B estão feridos, mas que A está mais gravemente ferido. Contudo, suponhamos que A se feriu tentando assassinar B, que é inocente. Imaginemos que o motivo pelo qual A tentou matar B é a cor da pele de B.

---

[30] Para uma explicação mais detalhada sobre esse princípio, ver Singer (2002 [1979], cap. 3) e Cunha (2021, p. 61-6)

[31] Para uma discussão sobre a relevância da noção de merecimento na ética, ver Feinberg (1970) e Sher (1987).

Nesse caso, parece justificado priorizar socorrer B, mesmo que esteja menos ferido do que A, porque A fez algo para merecer o prejuízo do qual padece. E a razão pela qual faz sentido dizer que A merece o prejuízo do qual ele padece é que seu ato violou antes o princípio da igual consideração ao utilizar como critério de consideração moral a raça. A raça é irrelevante enquanto critério de consideração moral porque não determina quem é passível de ser prejudicado e beneficiado, nem a magnitude dos prejuízos e/ou benefícios. Contudo, o mesmo pode ser dito dos critérios da espécie, grau de inteligência, tamanho etc.

6.4. Duas dimensões de papéis na moralidade

Existem duas dimensões de "papéis" na moralidade: existem os indivíduos que vão decidir como agir e os indivíduos que serão afetados por suas decisões. Só faz sentido responsabilizar alguém por suas decisões se esse alguém possuir determinadas capacidades cognitivas a ponto de entender o que está fazendo. Por outro lado, para alguém ser afetado por uma decisão, basta ser passível de ser prejudicado e beneficiado.

O critério do merecimento faz referência aos indivíduos que são responsabilizáveis (ainda que tenha implicações no modo adequado de tratar esses indivíduos quando estiverem na condição de serem afetados pelas decisões de outras pessoas). É porque alguém responsabilizável se comportou de determinada maneira que faz sentido dizer que fez algo para merecer um dano ou benefício. Não há nada análogo no caso da espécie a qual alguém pertence, pois nascer como membro dessa ou daquela espécie não é uma questão de mérito ou demérito.

7. A rejeição do especismo é compatível apenas com uma visão da ética?

7.1. Para se rejeitar o especismo, é necessário aderir a uma teoria ética específica?

Um equívoco comum é pensar que, para se rejeitar o especismo, é necessário aceitar uma visão específica da ética, como o utilitarismo. Assim, opositores do respeito pelos animais não humanos por vezes tentam argumentar contra o utilitarismo, com o objetivo de concluir que o especismo está justificado.

7.2. A rejeição do especismo é compatível com várias visões de ética

Entretanto, para se reconhecer que as defesas do especismo têm problemas, não é necessário assumir uma teoria específica da ética. Além disso, o princípio da igual consideração é compatível com qualquer visão de ética não tendenciosa[32]. Isso é assim porque trata-se de um princípio *formal*. Isto é, ele próprio não prescreve qual é a ação correta (isso é feito pelos vários princípios normativos *substanciais* de cada teoria ética). O que o princípio da igual consideração diz é que, seja lá qual princípio substancial adotemos para determinar qual é a ação correta, não há justificativa para sermos tendenciosos em sua aplicação.

Como veremos a seguir, o utilitarismo certamente precisa dar igual consideração a todos os seres sencientes e, portanto, precisa rejeitar o especismo. Entretanto, a consideração moral de todos os seres sencientes e a rejeição do especismo foi defendida a partir das mais variadas teorias da ética normativa[33]. A seguir, veremos um exemplo com três teorias éticas distintas.

7.3. Um exemplo com três teorias éticas diferentes

---

[32] Sobre a compatibilidade do princípio da igual consideração com várias teorias éticas, ver Cunha (2022b).

[33] Podemos citar, por exemplo: *utilitarismo* (SINGER, 2002 [1979]; MATHENY, 2006); *teorias de direitos* (REGAN, 1983; FRANCIONE, 2000); *igualitarismo* (GOMPERTZ, 1997[1824]; FARIA, 2014; HORTA, 2016), *prioritarismo* (HOLTUG, 2007); *suficientismo* (CRISP, 2003); *ética focada no sofrimento* (VINDING, 2020); consequencialismo negativo (PEARCE, 2017); *ética do cuidado* (ADAMS; DONOVAN, 1996); *abordagem das capacidades* (NUSSBAUM, 2006); *ética das virtudes* (ROLLIN, 1981; DOMBROWSKI 1985; NOBIS 2002; HURSTHOUSE 2006; ABBATE 2014); *kantianismo* (FRANKLIN, 2005; KORSGAARD, 2005); *neokantianismo* (PLUHAR, 1995) e o *contratualismo rawlsiano* (VANDEVEER, 1979; ROWLANDS, 1998). Já outros autores (CLARK, 1977; SAPONTZIS, 1987) defenderam os animais combinando várias perspectivas da ética. Para um resumo de como várias dessas teorias abordam a questão, ver Ética Animal (2015f) e Cunha (2022b).

Imaginemos que resgatamos dois animais, e que há duas maneiras nas quais é possível abrigá-los. Na primeira um dos animais se encontrará em uma condição bem melhor do que o outro, ainda que ambos fiquem em uma condição positiva. Na segunda o primeiro animal não estará tão bem quanto se encontraria na primeira opção, mas o segundo se encontrará melhor do que se encontraria na primeira opção.

Essas opções estão esquematizadas na tabela a seguir, onde S1 e S2 são as possíveis situações para os indivíduos A e B, e os números representam os seus níveis de bem-estar.

Situação	Indivíduo A	Indivíduo B	Total agregado	Nível mínimo	Desigualdade
S1	+20	+10	+30	+10	-10
S2	+14	+15	+29	+14	-1

Agora, peguemos como exemplo três visões de ética que aceitam a igual consideração, mas que possuem metas distintas: o *utilitarismo*, o *maximin* e o *igualitarismo*.

Utilitaristas diriam que S1 é melhor, pois seu objetivo é maximizar o total agregado. Já proponentes do maximin diriam que S2 é melhor, pois seu objetivo é que o nível mínimo de bem-estar seja o mais alto possível. Igualitaristas, por sua vez, também concordariam que S2 é melhor, mas porque nela o nível de desigualdade é menor.

Então, em que sentido todas essas visões de ética aceitam a igual consideração? No seguinte sentido: se os indivíduos trocassem de lugar essas visões manteriam a mesma decisão. A tabela a seguir exemplifica essa troca:

Situação	Indivíduo A	Indivíduo B	Total agregado	Nível Mínimo	Desigualdade
S1	+10	+20	+30	+10	-10
S2	+15	+14	+29	+14	-1

Nesse caso utilitaristas continuariam mantendo que devemos escolher S1, e proponentes do maximin e igualitaristas continuariam mantendo que devemos escolher S2.

Se alguém se recusa a defender a mesma decisão caso os indivíduos troquem de lugar (por exemplo, por ser especista e desejar sempre priorizar A ou B), então já não alcançará a meta que a teoria ética em questão visa alcançar. Assim, qualquer visão de ética não tendenciosa dá igual consideração a todos os seres sencientes. Portanto, é falso que, para se rejeitar o especismo, é necessário assumir uma teoria ética específica.

Que qualquer teoria ética plausível precisa rejeitar o especismo (e, por consequência, defender a abolição das práticas especistas, como a exploração animal) é algo que vem sendo cada vez mais reconhecido. Por exemplo, em 04 de outubro de 2022 foi assinada a Declaração de Montreal Sobre a Exploração Animal. Mais de 500 especialistas em ética e filosofia política de mais de 40 países a assinaram, e declararam o seguinte:

> "...Raramente concordamos uns com os outros. Concordamos, no entanto, com a necessidade de uma profunda transformação em nossas relações com os outros animais. Condenamos as práticas que envolvem tratar os animais como objetos ou mercadorias".

8. Se rejeitarmos o especismo, como decidiremos questões de prioridade?

Na vasta maioria das situações não conseguiremos evitar de prejudicar todos os indivíduos, nem conseguiremos ajudar a todos que necessitam. Diante de tal constatação, alguém poderia pensar então que, se dermos igual consideração a todos os seres sencientes, não teremos um guia para decidir: se todos contam por igual, como vamos decidir sobre prioridade[34]? Não seria necessário construir hierarquias de status moral? Por exemplo, se alguém atribui um status maior a humanos, ou aos seres mais inteligentes, terá um critério para decidir em casos de conflito.

Entretanto, a igual consideração é totalmente compatível com critérios de prioridade. A diferença, em relação a visões hierárquicas, é a seguinte. Em visões que constroem hierarquias de status moral, a prioridade é sempre dos membros do grupo privilegiado. Já os critérios de prioridade que poderiam ser adotados por visões que aceitam a igual consideração são *intercambiáveis* (isto é, qualquer um poderia vir a ocupar a posição que merece prioridade). Considere por exemplo, o critério "a prioridade é de quem estiver na situação pior". Esse critério é intercambiável porque a prioridade seria de qualquer um que estivesse na pior situação, independentemente de sua espécie, tamanho, idade, gênero, capacidades etc.

Há vários critérios de prioridade compatíveis com o princípio da igual consideração. A seguir está uma lista com quatro exemplos (embora possam existir muitos outros[35]):

(1) *Gravidade*: quanto pior a situação do indivíduo, maior sua prioridade.
(2) *Quantidade*: quanto maior a quantidade de indivíduos em uma situação ruim, maior a prioridade.
(3) *Benefício*: quanto maior o tamanho do benefício possível de ser causado a quem está em uma situação ruim, maior a prioridade.
(4) *Impacto em longo prazo*: Quanto maior o impacto positivo que um ou mais indivíduos teriam dali para frente se forem ajudados, maior sua prioridade.

[34] Sobre como cada teoria da ética normativa que aceita o princípio da igual consideração aborda questões referentes a critérios de prioridade, ver Cunha (2022b). Sobre aplicações de critérios de prioridade para seleção de causas, ver Cunha (2023).
[35] Sobre como decidir a prioridade levando em conta os níveis de desigualdade, ver Faria (2014).

Por vezes dois ou mais critérios apontam na mesma direção e em outras vezes conflitam entre si. Não é uma tarefa fácil decidir sobre questões de prioridade. Há muitas maneiras possíveis de se estabelecer qual critério pesa mais e se esse peso é fixo ou variável. Entretanto, o que vimos acima é suficiente para mostrar que a igual consideração é compatível critérios de prioridade. Portanto, é falso que, para decidirmos sobre questões de prioridade, temos de aderir a uma visão que constrói hierarquias de status moral.

9. Mas, os humanos não são capazes de sofrer em maior grau?

Por vezes é defendido que está de acordo com a igual consideração priorizar humanos. A razão para isso seria que, devido às suas capacidades cognitivas mais sofisticadas, os humanos sofreriam de modo mais intenso. Por exemplo, são capazes de sofrer por antecipar e lembrar de eventos negativos.

É verdade que, por vezes, uma maior capacidade cognitiva implica em sofrimento maior. Por exemplo, somente alguém que entende que será morto daqui a uma semana é capaz de sofrer por antecipação. Somente alguém que se lembra de uma violência que sofreu há algumas décadas é capaz de sofrer por recordação. Entretanto, em muitas outras vezes é a menor capacidade cognitiva que implica no sofrimento maior. Por exemplo, animais não humanos e crianças pequenas tipicamente sofrem mais ao receberem uma injeção ou medicamento justamente por não entenderem que estão sendo ajudados com isso. Além disso, seres com maiores capacidades cognitivas também podem ter o seu sofrimento presente aliviado por recordação ou antecipação de eventos positivos, algo impossível para os seres que não têm essa capacidade[36].

Além disso, normalmente uma menor capacidade cognitiva vem acompanhada de uma maior vulnerabilidade. É por essa razão que bebês ou adultos que sofrem de algum impedimento cognitivo necessitam de muito mais cuidados do que necessitam os adultos normais.

Claro, pode haver casos nos quais alguém tem uma maior capacidade cognitiva e também uma vulnerabilidade maior. Por exemplo, alguém com as faculdades mentais de um humano adulto normal, mas tetraplégico, é mais vulnerável do que uma criança pequena. Contudo, se além de estar tetraplégico, também tivesse suas capacidades cognitivas reduzidas, seria ainda mais vulnerável. Ou seja, ainda que um menor grau de capacidades cognitivas não determine sozinho o nível de vulnerabilidade de alguém, sempre contribui para aumentá-lo.

Portanto, uma maior capacidade cognitiva nem sempre implica em um dano maior. Na verdade, dada a relação entre menor capacidade cognitiva e vulnerabilidade, na maioria dos casos, acontece exatamente o contrário.

---

[36] Ver Rollin (1989, p. 144).

10. O que decidiríamos sob condições de imparcialidade?

10.1. O teste da imparcialidade

Como saber se uma decisão é justa ou injusta? Uma visão amplamente aceita é a de que, para uma decisão ser justa, precisa ser imparcial. Por imparcialidade, o que se quer dizer não é permanecer neutro e não tomar nenhuma decisão. O que se quer dizer é tomar um decisão não tendenciosa.

Mas, como saber quando uma decisão foi tomada de maneira imparcial? Um método bastante utilizado consiste em imaginar o que decidiríamos se não soubéssemos qual posição ocuparíamos entre os afetados por ela. Nesse caso temos de nos imaginar sinceramente no lugar de cada um dos afetados pela decisão. Outro método similar consiste em imaginar o que decidiríamos se tivéssemos que viver as vidas de cada um dos afetados por nossa decisão.

Um método centrado na imparcialidade foi amplamente utilizado na obra *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls[37] e influenciou muitos outros trabalhos posteriores. O método consiste em imaginar agentes autointeressados que já existem enquanto seres racionais, mas que não nasceram ainda no mundo em que viverão. Esta é a chamada *posição original*. Nela, precisam decidir quais princípios morais e políticos vigorarão nesse mundo futuro. Entretanto, precisam decidir por trás de um *véu da ignorância*, onde não sabem que características terão depois de nascerem. Não saberão sua raça, gênero, nacionalidade, se nascerão em famílias ricas ou pobres, se nascerão saudáveis ou com alguma doença, quais talentos ou dificuldades terão etc. A ideia é a de que, sob condições de imparcialidade, não seriam toleradas discriminações com base nesses fatores, uma vez que os agentes racionais e autointeressados precisam decidir tendo em mente que há iguais probabilidades de nascerem como qualquer um dos indivíduos do mundo futuro.

10.2. O teste da imparcialidade é aplicável às nossas decisões que afetam os animais?

[37] Ver Rawls (1999 [1971]). Entretanto, tal método já estava presente muitos anos antes no trabalho de John Harsanyi (1955). Mais detalhes sobre esse método em Ética Animal (2015g, 2015h, 2016f).

Rawls acreditava que o experimento do véu da ignorância não era aplicável às nossas decisões que afetam os animais não humanos[38]. Isso porque ele acreditava que, para alguém ser protegido por princípios de justiça, precisa possuir um senso de justiça (pois isso é necessário para decidir na posição original).

Entretanto, esse raciocínio só faria sentido se, para alguém ser injustiçado, fosse necessário ter um senso de justiça. Mas, considere o seguinte exemplo. Imagine que um bebê recebe menos comida do que os outros bebês em um berçário por conta da cor da sua pele. Imagine também que esse bebê nasceu com uma doença que afeta suas capacidades cognitivas de tal modo que o impedirá durante a vida inteira de desenvolver um senso de justiça. O fato de o bebê não ter (nem nunca poder vir a desenvolver) um senso de justiça não faz com que o tratamento que recebeu deixe de ser injusto. A injustiça ocorreu porque o seu bem-estar recebeu um peso menor com base em um fator arbitrário (a cor da pele), e isso é injusto independentemente de a vítima ter ou não um senso de justiça, e de ter ou não o potencial para desenvolvê-lo.

É claro que, para alguém ser responsabilizado caso cometa uma injustiça, precisa ter um senso de justiça. Mas, não é necessário ter um senso de justiça para ser vítima de uma injustiça. Assim, a falta de um senso de justiça nos animais não faz com que deixe de ser injusta a desconsideração que tipicamente recebem.

Peter Carruthers é outro autor que defendeu que não temos razões para evitar prejudicar os animais[39]. Ele argumentou que, se os agentes estão raciocinando com base no véu da ignorância, então podem presumir que serão humanos, pois os animais não são capazes disso. Uma resposta a isso é observar, como fez Donald VanDeVeer[40], que os agentes na posição original também sabem que são capazes de entender e argumentar sobre princípios morais e políticos muito complexos, mas isso não quer dizer que na posição original possam presumir que manteriam esse altíssimo nível de racionalidade pois, se pudessem, ficariam tentados a favorecer tendenciosamente os indivíduos mais racionais. Entretanto, se por trás do véus não podem assumir que serão altamente racionais, então também não parece fazer sentido manter que podem saber a qual espécie pertenceriam.

---

[38] Rawls (1999 [1971], p. 448).
[39] Carruthers (2011).
[40] VanDeVeer (1979). Uma posição similar é mantida por Ryder (2000, p. 217).

Mark Rowlands[41] observou que um dos objetivos do véu da ignorância é descartar as vantagens e desvantagens não merecidas, que são resultado da sorte, como as características naturais com as quais se nasce. Segundo o próprio Rawls, é por isso que o véu da ignorância exclui o conhecimento das próprias propriedades naturais que alguém teria. Entretanto, observa Rowlands, o pertencimento a uma espécie, como todas as outras propriedades naturais, é um resultado não merecido da loteria natural e, portanto, os benefícios e prejuízos que dela resultam também não são merecidos. Por isso, defende Rowlands, o conhecimento sobre a qual espécie pertenceremos deve ser excluído na posição original.

10.3. Considerando imparcialmente nossas decisões que afetam os animais

Se aplicarmos o teste da imparcialidade às nossas decisões que afetam os animais não humanos, temos de imaginar o que decidiríamos se não soubéssemos se nasceríamos como humanos ou como animais não humanos. A seguir estão alguns exemplos da aplicação desse teste em vários contextos.

10.3.1. Exploração animal

Ao que parece, sob tais condições, certamente consideraríamos a exploração animal altamente injusta. Nenhum de nós consideraria justo ser obrigado a morrer e a passar por todo o sofrimento que ela causa para que outros indivíduos pudessem desfrutar dos benefícios que dela resultam. Isso parece sugerir que quem considera a exploração animal justa só o faz porque sabe que não vai ser vítima dela. Mas, se é assim, então ela não é justa, pois não passa no teste da imparcialidade.

10.3.2. Especismo

Não é apenas a exploração animal que seria considerada injusta sob condições de imparcialidade, mas o especismo em geral, mesmo que não envolva exploração. Por exemplo, suponhamos que tivéssemos que decidir se é ou não justo dar uma consideração maior aos humanos, mas sem saber se nasceríamos como humanos ou como animais não humanos. Sob

[41] Rowlands (2009 [1998], p. 118-175).

tais condições, parece que veríamos como altamente arbitrário dar uma consideração maior aos humanos.

Isto é, parece que o especismo não passa no teste da imparcialidade, e que só é defendido porque os humanos sabem que não serão suas vítimas e colherão seus benefícios. Se a imparcialidade é um componente essencial da justiça, então o especismo é injusto. Isso parece mostrar que os animais não humanos são injustiçados não apenas quando são explorados, mas também, por exemplo, em situações onde não recebem a ajuda de que precisam e na pouca importância dada à causa animal. Veremos algo sobre isso a seguir.

10.3.3. Sofrimento dos animais selvagens

Os animais que vivem na natureza são prejudicados em uma base diária por conta de fatores como fome, sede, doenças, desastres naturais, condições meteorológicas hostis, lesões físicas, conflitos etc.[42] Além disso, taxas de mortalidade prematuras altíssimas decorrem da estratégia reprodutiva predominante, que consiste em ter milhares ou mesmo milhões de filhotes por ninhada (em populações estáveis sobrevivem em média apenas dois por ninhada)[43].

Uma vez que esse tipo de situação ocorre independentemente de ação humana (já era assim desde muito antes do aparecimento da espécie humana), a visão padrão é a de que devemos "deixar a natureza seguir o seu curso" e não ajudá-los. Entretanto, parece que, sob condições de imparcialidade, defenderíamos exatamente o oposto, isto é, que recursos deveriam ser destinados para prevenir/minimizar essa quantidade gigantesca de sofrimento e de mortes.

10.3.4. Importância da causa animal

Uma pergunta comumente feita aos defensores dos animais é: "por que se preocupar com os animais enquanto há humanos precisando de ajuda?". Uma visão comum é a de que, mesmo que os animais estejam normalmente em uma situação muito pior, mesmo que a quantidade total de vítimas não humanas seja gigantescamente maior, e mesmo que haja uma quantidade muito maior de pessoas já investindo em ajudar humanos, deveríamos, ainda assim, priorizar os humanos.

---

[42] Uma discussão detalhada das implicações éticas dessa situação pode ser encontrada em Cunha (2022a).
[43] Para uma análise detalhada sobre isso, ver Horta (2010b).

Entretanto, jamais diríamos isso se não soubéssemos a espécie das vítimas em cada um dos casos. Além disso, lembre-se que, por trás do véu da ignorância, temos iguais chances de nascer como qualquer um dos seres sencientes existentes no mundo. De acordo com algumas estimativas, há em torno de 1 a 10 quintilhões de animais não humanos no mundo em um dado momento[44]. Há 8 bilhões de humanos. Essa diferença de tamanho é tão gigantesca que, para a entendermos, é necessário uma analogia. Se fizermos uma analogia com o período de um ano, a população humana representaria no máximo 0,25 *segundos* do ano. Todo o restante seriam os animais não humanos. Isso significa que, uma vez levantado o véu, você provavelmente descobriria que é um animal não humano. Isso mostra que, sob condições de imparcialidade, reprovaríamos a negligência atual em relação à causa animal. Pelo contrário, defenderíamos darmos a ela uma alta prioridade[45].

10.3.5. Importância do futuro

O método da imparcialidade também permite avaliar o que devemos às gerações futuras de seres sencientes. Por exemplo, podemos imaginar que, por trás do véu da ignorância, também não saberemos em que época viveremos. Se fizermos isso, perceberemos que a probabilidade de nascermos exatamente na época em que realmente existimos é mínima (haja vista que temos iguais chances de nascer em qualquer outra época do futuro). Ao que parece, sob tais condições, defenderíamos que o que devemos fazer é adotar estratégias que tenham uma alta probabilidade de fazer com que a história do mundo daqui para frente não seja repleta de sofrimento[46].

Normalmente, as pessoas (incluindo ativistas da causa animal), quando refletem sobre como devem decidir, levam em conta apenas o impacto de suas decisões sobre os seres que já existem agora, ou que existirão em um futuro próximo. Tópicos relacionados ao futuro distante tem sido amplamente negligenciados. Entretanto, assim como o surgimento da pecuária industrial permitiu causar sofrimento e morte a uma quantidade gigantesca de animais, é possível que surjam novas tecnologias com um potencial de causar um sofrimento

[44] Ver National museum of natural history & smithsonian institution (2008) e Tomasik (2019a).
[45] Uma análise dessa questão pode ser encontrada em Cunha (2023).
[46] Sobre isso, ver Ética Animal (2018).

muitas ordens de magnitude maior dali para frente. Por essa razão, de uma perspectiva imparcial, concluiremos dar uma grande importância a prevenir sofrimento no futuro.

10.4. Conclusão

Esses foram apenas alguns exemplos de aplicações do método da imparcialidade às nossas decisões que afetam os animais não humanos. Entretanto, é importante lembrar que é um método que permite pensarmos e avaliarmos questões com as quais nunca havíamos nos deparado antes e até mesmo detectarmos questões que até então não havíamos percebido que são questões de justiça. Trata-se, portanto, de uma ferramenta bastante abrangente.

11. Testando se uma atitude é ou não especista

Uma atitude é especista se é injusta para com seres sencientes que não pertencem a certa(s) espécie(s) — como, por exemplo, quando é injusta em relação a quem não é humano — ou que pertencem a certa(s) espécie(s) — como, por exemplo, quando é injusta em relação a animais classificados como membros de espécies invasoras.

Há várias maneiras de testar se uma atitude é injusta. Uma delas é averiguar se ela viola o princípio da igual consideração. Outra é averiguar se ela passa no teste da imparcialidade.

Testar se uma atitude é ou não especista pode ser mais simples do que imaginamos. Há algumas perguntas[47] que sempre podemos fazer para testarmos se estamos sendo injustos com os animais não humanos.

Por exemplo, podemos perguntar se consideraríamos a atitude em questão justa:

(1) Se não soubéssemos a espécie dos que seriam prejudicados e dos que seriam beneficiados por ela;

(2) Se não soubéssemos a espécie a qual pertencemos;

(3) Se suas vítimas fossem humanas, padecendo de danos de mesma magnitude;

(4) Se os papéis fossem invertidos (por exemplo, se os beneficiários fossem animais não humanos, e os prejudicados fossem humanos);

(5) Se tivéssemos que receber os prejuízos que ela causa para poder alcançar os benefícios obtidos por ela;

(6) Se tivéssemos que receber os prejuízos que ela causa para que outros indivíduos pudessem alcançar os benefícios obtidos por ela.

---

[47] Essas perguntas são uma aplicação do método da imparcialidade. Sobre esse método, ver Ética Animal (2015g, 2015h, 2016f) e Rowlands (2009[1998]).

Se fizéssemos sinceramente essas perguntas, parece que chegaríamos nas seguintes conclusões:

(1) A exploração animal seria amplamente considerado injusta, ou mesmo hedionda.

(2) Parece também que rejeitaríamos dar graus diferenciados de consideração moral dependendo da espécie a qual um ser senciente pertence ou de suas capacidades. Isto é, rejeitaríamos o especismo.

(3) Parece que não apenas consideraríamos injustas as práticas que envolvem prejudicar ativamente os animais não humanos, mas também a negligência em receberem ajuda quando são vítimas de processos naturais[48], como fome, sede, doenças, desastres naturais etc. (que é o que comumente acontece com os animais selvagens).

Isso tudo parece indicar não apenas que não há justificativa para aquilo que é feito aos animais não humanos, mas que também devemos fazer algo para tentar mudar essa situação.

[48] Para uma análise dessa questão, ver Cunha (2022a).

12. Que importância devemos dar à situação dos animais?

Qualquer pessoa que defende os animais muito provavelmente já se deparou com essa objeção: "por que se preocupar com os animais não humanos enquanto há ainda tantos humanos necessitando de ajuda?".

Normalmente as pessoas que defendem os animais respondem que ajudar os animais não impede alguém de ajudar os humanos. Isso é verdade, mas não toca no problema principal da objeção, que é assumir que o bem dos humanos é mais importante. Essa pressuposição é altamente questionável, por vários motivos. Um deles, é que parece que ela seria amplamente rejeitada se estivéssemos sob condições de imparcialidade[49] (isto é, se estivéssemos sob condições que nos impedissem de sermos tendenciosos). Vejamos por quê:

Uma visão comum é a de que, mesmo que os animais não humanos estejam normalmente em uma situação muito pior do que a dos humanos, mesmo que a quantidade total de vítimas não humanas seja gigantescamente maior do que a de vítimas humanas, e mesmo que haja uma quantidade muito maior de pessoas já investindo em ajudar humanos, deveríamos, ainda assim, priorizar ajudar os humanos.

Entretanto, jamais diríamos isso se não soubéssemos a espécie das vítimas em cada um dos casos. Muito menos diríamos a mesma coisa se os papéis fossem invertidos. Imagine, por exemplo, que os humanos estivessem em uma situação pior do que a dos animais não humanos, houvesse uma maior quantidade de vítimas humanas, e houvesse uma maior quantidade de pessoas já investindo em ajudar animais não humanos, Nesse cenário, a defesa de que, ainda assim, deveríamos priorizar ajudar os animais não humanos seria vista como algo absurdo.

O inverso só não é visto como absurdo dada a predominância do especismo que é, em si, uma violação da imparcialidade. Aliás, se estivéssemos sob condições de imparcialidade, dada à quantidade de vítimas, a gravidade de sua situação, e o grau com que são negligenciadas, concluiríamos que a causa animal deveria receber uma prioridade muito alta[50].

---

[49] Sobre imparcialidade, ver Ética Animal (2015g, 2015h, 2016f).
[50] Para uma análise dessa questão, ver Cunha (2021, p. 193-223; 2023).

13. Incerteza sobre senciência e benefício da dúvida

13.1. Consideração moral e incerteza sobre se um ser é senciente

Por vezes é defendido que, em relação aos animais não humanos (ou, pelo menos, em relação a alguns deles) estamos justificados a negar-lhes consideração moral porque não há prova de que são sencientes.

Os defensores dos animais normalmente respondem a essa objeção apontando que há um corpo crescente de evidências científicas comprovando a senciência em uma boa parte de animais não humanos a ponto de essa ser agora a posição padrão entre cientistas. Isso é expresso em declarações emitidas pela comunidade científica. Por exemplo, a Declaração de Cambridge, de 7 de julho 2012, atesta que todos os mamíferos e aves, e também invertebrados como cefalópodes possuem os substratos neurológicos que criam as condições para o aparecimento da consciência[51]. Por sua vez, a Declaração de Nova York, de 19 de Abril de 2024, atesta que a evidência empírica indica pelo menos uma possibilidade realista de consciência em todos os vertebrados e em muitos invertebrados (no mínimo, moluscos cefalópodes, crustáceos decápodes e insetos)[52].

Entretanto, mesmo todo esse corpo de evidências científicas não satisfará o cético. Neste texto primeiro discutiremos a objeção levantada pelos céticos. Será defendido que, no que diz respeito à ética, o ônus da prova é do cético. Isto é, não são os animais que possuem um sistema nervoso com centralização que têm que provar que são sencientes: é o cético quem têm que provar que eles não são (até então, devemos dar-lhes o benefício da dúvida).

Em seguida, será discutida a posição que defende que a consideração moral deveria ser atribuída em graus: segundo essa posição quanto maior o grau de incerteza sobre se um ser é senciente, menos ele deveria contar em nossas deliberações morais. Serão oferecidos em seguida alguns argumentos para rejeitarmos essa posição.

13.2. A objeção cética

[51] Ver Low (2012).
[52] Ver Andrews et. al. (2024).

Considere a afirmação de que não podemos ter certeza sobre se animais não humanos são sencientes pelo simples fato de que o único caso no qual alguém consegue ter essa certeza é quanto à sua própria senciência, pois é a única que se consegue experimentar diretamente. Isso é conhecido como *O Problema das Outras Mentes*[53].

Uma possível resposta seria concordar que o único caso em que cada indivíduo consegue provar com certeza absoluta a senciência é no seu próprio, mas defender que, ainda assim, temos boas razões para acreditar que há outros indivíduos que são sencientes. O primeiro tipo de razão é o comportamento. Por exemplo, se piso em um caco de vidro, afasto meu pé porque estou sentindo dor. Então, se outros indivíduos se afastam toda vez que pisam em um caso de vidro, essa é uma razão para supormos que estão fazendo isso porque também estão sentindo dor. O segundo tipo de razão é a fisiologia. Se sei que é possível que eu tenha experiências porque possuo um sistema nervoso com um cérebro, e sei que é o processamento que ocorre no cérebro aquilo que cria as condições para a consciência se manifestar[54], então essa é uma razão para supormos que qualquer outro ser que possua um sistema nervoso com um órgão centralizador (um cérebro ou gânglios) que realize esse tipo de processamento é também senciente. Isso é conhecido como *Argumento da Analogia*.

Entretanto, essa resposta não satisfará o cético. Ele dirá que é uma generalização apressada a partir de um único caso. Law (2003, p. 102-3) dá o seguinte exemplo: se eu abrir mil cerejas e encontrar um caroço no meio de cada uma, ainda assim eu não estou justificado a concluir que toda cereja necessariamente possui um caroço no meio, e muito menos estaria justificado a concluir tal coisa se tivesse aberto apenas uma cereja. Da mesma maneira, conclui o autor, generalizar a partir do próprio caso que os outros indivíduos que possuem cérebros e sistemas nervosos e se comportam de modo similar também são sencientes é como concluir que todas as cerejas possuem caroço a partir da observação de uma única cereja. Assim, conclui o cético, não temos razões para pensar que existem outras mentes além da nossa (uma vez que todas as evidências científicas de senciência estão fundadas no *Argumento da Analogia*).

Nesse ponto poderia ser questionado de quem é o ônus da prova. O cético diz que não temos razões para pensar que existem outras mentes além da nossa. Entretanto, o cético também não

[53] Sobre esse problema, ver Avramides (2001) e Maslin (2001, cap. 8).
[54] Sobre o papel do sistema nervoso e do órgão centralizador em criar as condições para o aparecimento da senciência, ver Ética Animal (2015a).

oferece nenhuma razão para pensarmos que não há. De quem é o ônus da prova aqui? Em termos epistêmicos, isso é discutível. Entretanto, em termos éticos, o ônus da prova certamente é do cético. Isso será explicado em mais detalhes a seguir.

13.3. O princípio do benefício da dúvida

Se o fato de o único caso no qual conseguimos provar que há senciência é o nosso próprio fosse uma boa razão para negar consideração moral aos animais não humanos, o seria igualmente para negá-la a todos os humanos, uma vez que também não conseguimos comprovar por experiência direta que são sencientes.

Há um princípio que fundamenta que, mesmo não tendo certeza de que outros seres que possuem sistemas nervosos com centralização são sencientes, devemos, ainda assim, dar-lhes consideração moral: o *Princípio do Benefício da Dúvida*[55] (também conhecido como *Princípio da Precaução*). O princípio prescreve que, havendo dúvida razoável sobre se um ser é ou não senciente, devemos tratá-lo partindo do pressuposto de que é senciente, pois assim a probabilidade de dano é menor.

O raciocínio na base desse princípio é o seguinte: se o ser em questão for senciente e o tratarmos como se ele não fosse, o dano que causaremos provavelmente será maior do que aquele que teria lugar se o tratarmos como se ele fosse senciente e ele na verdade não for. Em resumo, o princípio prescreve errar pelo lado da segurança.

Se o princípio do benefício da dúvida é razoável, então, apontar que cada um só consegue ter certeza da própria senciência não é uma boa razão para negar consideração moral a alguém.

13.4. Graus de consideração de acordo com o grau de confiança sobre a senciência?

Existe uma posição que defende que o grau de consideração moral que devemos dar a alguém deveria depender *grau de confiança* que temos sobre se o ser em questão é ou não senciente: se temos certeza de que é, o indivíduo conta por 1; se não temos, multiplicamos por menos do

[55] Para uma formulação detalhada e uma defesa desse princípio, ver Birch (2017). Para uma defesa de que a incerteza sobre se outros indivíduos são ou não sencientes não é uma ameaça ao critério da senciência enquanto critério de consideração moral, ver Dung (2022). Para um exemplo de aplicação do benefício da dúvida para lagostas, ver Jones (2014).

que 1 de acordo com o grau de confiança que temos sobre se é ou não senciente[56].

Com base nessa posição poderia ser defendido que, como o grau de confiança na senciência de, por exemplo, humanos ou vertebrados em geral é bem maior do que no caso de vários tipos de invertebrados, deveríamos dar uma menor consideração a estes últimos.

Há pelo menos quatro respostas a essa objeção, que serão abordadas a seguir.

13.4.1. Negando o critério do grau de confiança

A primeira resposta é rejeitar atribuir graus diferenciados de consideração moral com base em nosso grau de confiança sobre se o ser em questão é ou não senciente. Por exemplo, uma alternativa seria propor uma linha mínima de evidência razoável, e defender que todos os que estivessem acima dessa linha contariam por 1, sem hierarquias, independentemente do quão perto ou longe se encontram da linha. Assim, os proponentes da hierarquia com base no grau de confiança precisariam defendê-la, e não simplesmente postulá-la, haja vista que existem outras possibilidades.

Além disso, em muitos casos a pouca confiança que temos em relação à senciência de certos tipos de animais existe devido a haver pouca pesquisa sobre sua senciência, ou por conta de vieses de nossa parte ao avaliarmos os dados das pesquisas disponíveis, e não, porque claramente eles não cumprem os critérios para a senciência[57]. Assim, contra o critério do grau de confiança, poderia ser argumentado que em uma questão tão séria quanto a consideração moral, o que deveríamos fazer é estabelecer proteções contra a nossa falta de informação e contra nosso provável julgamento enviesado, e não, utilizar essas limitações como critério.

13.4.2. Defendendo que o grau de confiança é alto

A segunda forma de responder seria defender que as evidências existentes a favor da senciência de invertebrados[58] como crustáceos decápodes[59] e insetos[60] são suficientemente

[56] Para exemplos de defesas dessa posição, ver Chan (2011), Shriver (2020) e Sebo (2018).
[57] Sobre isso, ver Birch et al. (2021, p. 7).
[58] Para revisões da literatura sobre senciência em invertebrados em geral, ver Ética Animal (2019a, 2021d, 2022b).
[59] Para uma revisão das evidências de senciência em decápodes, ver Birch et. al. (2021)

fortes, e que então não faz sentido dizer que tais animais deveriam contar como muito menos do que 1 mesmo se aceitássemos o critério do grau de confiança.

É claro, pode ocorrer que no caso de outros animais, como gastrópodes e bivalves, as evidências disponíveis não sejam tão fortes. Mas, novamente, isso ocorre não porque eles claramente não cumprem os critérios para a senciência, e sim, porque não se sabe exatamente qual é a quantidade mínima de neurônios e de interações entre eles para haver senciência[61].

13.4.3. Apontando que contar menos é insuficiente para justificar explorar

A terceira forma de responder aponta que, mesmo que tais animais contassem como menos do que 1, disso não se segue que explorá-los é justificável ou que estamos justificados a deixar de ajudá-los. Uma coisa é conseguir fundamentar que certos indivíduos devem contar menos. Outra coisa é conseguir fundamentar que estamos justificados a explorar ou deixar de ajudar os indivíduos que deveriam contar menos. Teria de ser endereçado um argumento adicional que fundamentasse essa segunda conclusão, uma vez que ela não se segue necessariamente da primeira. Por exemplo, a probabilidade de eles serem sencientes pode ser suficientemente alta para que devamos protegê-los contra serem explorados e para que devamos ajudá-los quando necessitarem.

13.4.4. O número de indivíduos pode compensar o peso menor dado a cada um

A quarta resposta é observar que, mesmo que cada um desses animais contasse como muito menos do que 1, a quantidade deles que sofre e é morta é tão gigantesca que ainda deveríamos priorizar protegê-los.

Por exemplo, suponhamos que cada humano contasse 1000 vezes mais do que cada invertebrado. Isso significaria que, para investirmos em ajudar invertebrados a mesma quantia de recursos que deveríamos investir em ajudar humanos, teria de haver 1000 vezes mais invertebrados do que humanos em situações igualmente ruins. Como no mundo real a quantidade de invertebrados em que sofre e morre é gigantescamente maior do que isso (seja

---

[60] Para evidências comportamentais de senciência em insetos, ver EFSA (2005); Mendl et. al. (2011) e Adamo (2016). Para evidências fisiológicas de senciência em insetos, ver Gronenberg; López-Riquelme (2004); Polilov (2012); Kaiser (2015); Barron; Klein (2016); Kaas (2016) e Collett; Collett (2018).
[61] Sobre isso, ver Ética Animal (2019a, 2021d, 2022b).

sendo explorados, seja na natureza), a balança penderia para priorizar protegê-los mesmo se fosse postulado que cada humano conta muitas vezes mais. Seja lá o quão menor fosse o peso atribuído a cada invertebrado, sempre haveria uma quantidade de vítimas invertebradas acima da qual a balança penderia para priorizá-los.

A única maneira de evitar essa conclusão seria estabelecer uma barreira do tipo trunfo, que proibiria de priorizar os invertebrados seja lá quantos mais fossem prejudicados[62]. Entretanto, esse movimento é *ad hoc*, pois teria de ser endereçado um argumento adicional para fundamentar esse trunfo, uma vez que ele não se segue da alegação de que o peso moral de um indivíduo deveria ser multiplicado pelo grau de confiança que temos sobre se é senciente (pelo contrário, nesse caso visar limitar as implicações do critério do grau de confiança).

Nesse outro texto você pode ler uma argumentação contrária ao estabelecimento de trunfos ou quaisquer outros tipos de hierarquias de status moral.

13.5. Conclusão

Neste texto vimos que há boas razões para aplicarmos o princípio do benefício da dúvida e que, portanto, pelo menos em termos éticos, o ônus da prova é daqueles que são céticos em relação à senciência de seres que possuem um sistema nervoso com centralização, seja com cérebro ou gânglios. Isso mostra também que, apesar de muitas evidências científicas corroborarem a senciência em muitos tipos de animais, em termos éticos tal prova não é necessária para que devamos dar-lhes consideração moral: basta que haja dúvida razoável.

Examinamos também a posição que defende que o grau de consideração moral deveria depender do grau de confiança que temos sobre se o ser em questão é ou não senciente. Vimos que é possível questionar a validade do critério do grau de confiança, e vimos também que, mesmo que adotássemos esse critério, disso ainda não seguiria que estaríamos justificados a explorar os animais cujo grau de confiança em sua senciência é menor, nem que estaríamos justificados a investir pouco em ajudá-los. Na verdade, dados os seus números, ainda assim, deveríamos priorizar ajudá-los.

---

[62] Para um exemplo de posição onde o número de vítimas não conta, ver Taurek (1977, p. 300-3). Para uma defesa de que o número de vítimas conta, ver Parfit (1978, p. 285-301).

REFERÊNCIAS

ABBATE, C. Virtues and Animals: A Minimally Decent Ethic for Practical Living in a Non-Ideal World. Journal of Agricultural and Environmental Ethics, v. 27, p. 909–929, 2014.

ADAMO, S. A. Do insects feel pain? A question at the intersection of animal behaviour, philosophy and robotics. *Animal Behaviour*, n. 118, p. 75-79, 2016.

ADAMS, C.; DONOVAN, J. Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals. New York: Continuum, 1996.

ANIMAL ETHICS. Introduction to wild animal suffering: A guide to the issues. Oakland: Animal Ethics, 2020.

ANDREWS, K., BIRCH, J., SEBO, J., AND SIMS, T. *Background to the New York Declaration on Animal Consciousness*. nydeclaration.com, 2024.

AVRAMIDES, A. *Other Minds.* London: Routledge, 2001.

BARRON, A. B. & KLEIN, C. What insects can tell us about the origins of consciousness. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, n. 113, p. 4900-4908, 2016.

BENTHAM, J. Introduction to the principles of moral and legislation. Oxford: Oxford University Press, 1996 [1789].

BIRCH, J.; BURN, C.; SCHNELL, A.; BROWNING, H; CRUMP, A. *Review of the Evidence of Sentience in Cephalopod Molluscs and Decapod Crustaceans*. London: The London School of Economics and Political Science 2021.

BOXILL, B. R. Equality, discrimination and preferential treatment. In: SINGER, P. (org.) A companion to ethics. Oxford: Blackwell, 1991, p. 333-343..

BROOM, D. M. Sentience and animal welfare. Wallingford: CABI, 2014.

CARRUTHERS, P. Against the moral standing of animals. University of Maryland, 2011.

CHAN K. M. A. Ethical extensionism under uncertainty of sentience: Duties to non-human organisms without drawing a line. *Environmental Values,* v. 20, n.3, p. 323–346, 2011.

CLARK, S. R. L. The Moral Status of Animals. Oxford: Claredon Press, 1977.

COLLETT, M.; COLLETT, T. S. How does the insect central complex use mushroom body output for steering? *Current Biology*, n. 28, p. R733-R734, 2018.

CRISP, R. Equality, Priority, and Compassion. Ethics, v. 113, p. 745-763, 2003.

CUNHA, L. C. A igualdade, suas várias interpretações, e a ética interespécies. In: BARBOSA-FOHRMANN, A. P.; LOURENÇO, D. B.; AUBERT, A. C. P. (orgs.). Estudos e direitos dos animais: teorias e desafios. Porto Alegre: Editora Fi, 2022b, p. 104-128.

CUNHA, L. C. Especismo e priorização de causas. In: ROSARIO, M. C.; PEREIRA, F. S.; AZEVEDO, M. A. O. Anais do Simpósio Ética Animal em Ação. São José dos Campos: Entrementes Editorial, 2023, p. 33-45

CUNHA, L. C. Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente. Curitiba: Appris, 2021.

CUNHA, L. C. Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas. Curitiba: Appris, 2022a.

DOMBROWSKI, D. A. Vegetarianism: The Philosophy behind the Ethical Diet. London: Thorsons, 1985.

DUNG, L. Why the Epistemic Objection Against Using Sentience as Criterion of Moral Status is Flawed. *Science and Engineering Ethics*, n. 28, v. 51, 2022

EFSA – EUROPEAN FOOD SAFETY AUTHORITY. Opinion of the Scientific Panel on Animal Health and Welfare (AHAW) on a request from the Commission related to the aspects

of the biology and welfare of animals used for experimental and other scientific purposes. *EFSA Journal*, v. 3, n. 12. Disponível em: https://www.efsa.europa.eu/en/efsajournal/pub/292. Acesso em 18 out. 2022.

EHNERT, J. The argument from species overlap. Blacksburg: Virginia Polytechnic Institute and State University, 2002.

ELWOOD, R. W.; BARR, S.; PATTERSON, L. Pain and stress in crustaceans? Applied Animal Behaviour Science, v. 118, p. 128-136, 2009.

ÉTICA ANIMAL. A importância do futuro. Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 24 out. 2018.

ÉTICA ANIMAL. A situação dos animais na natureza. Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 23 out. 2016a.

ÉTICA ANIMAL. Contratualismo. Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 24 dez. 2015g.

ÉTICA ANIMAL. Critérios para reconhecer a senciência. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 24 out. 2015a.

ÉTICA ANIMAL. Experimentação em animais. Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 26 abr. 2016d.

ÉTICA ANIMAL. Justiça plena: o que o véu da ignorância nos mostra sobre uma sociedade justa. Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 31 dez. 2016f.

ÉTICA ANIMAL. Quem paga o preço da carne?. Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 30 jun. 2021a.

ÉTICA ANIMAL. O argumento da imparcialidade. Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 24 dez. 2015h.

ÉTICA ANIMAL. O problema da consciência. Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 24 out. 2015c.

ÉTICA ANIMAL. Que seres não são conscientes? Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 19 out. 2015e.

ÉTICA ANIMAL. Senciência em invertebrados: uma revisão da literatura neurocientífica. Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 20 ago. 2019a.

ÉTICA ANIMAL. Senciência em invertebrados: uma revisão das evidências comportamentais. Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 20 jul. 2022b.

ÉTICA ANIMAL. Teorias éticas e animais não humanos. Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 08 dez. 2015f.

ÉTICA ANIMAL. Uma fisiologia ilustrada do sistema nervoso de invertebrados. Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais, 3 set. 2021d.

FARIA, C. Equality, priority and nonhuman animals. Dilemata, v. 14, p. 225-236, 2014.

FEINBERG. J. Doing and deserving. Princeton: Princeton University Press, 1970.

FRANCIONE, G. Introduction to animal rights: your child or the dog? Philadelphia: Temple University Press, 2000.

FRANKLIN, J. H. Animal Rights and Moral Philosophy. New York: Columbia University Press, 2005.

FRIDJA, N.H. The Emotions. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

GOMPERTZ, L. Moral inquiries on the situation of man and of brutes. London: Open Gate, 1997 [1824].

GRONENBERG, W. & LÓPEZ-RIQUELME, G. O. Multisensory convergence in the mushroom bodies of ants and bees. *Acta Biologica Hungarica*, n. 55, p. 31-37, 2004.

HARSANYI, J. Cardinal welfare, individualistic ethics, and interpersonal compa- risons of utility. Journal of Political Economy, v. 63, p. 309-321, 1955.

HOLTUG, N. Equality for animals. In: RYBERG, J.; PETERSEN, T. S. & WOLF, C.(eds.) New waves in applied ethics. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, p. 1-24.

HORTA, O. Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild. Télos, v. 17, p. 73-88, 2010b.

HORTA, O. Discrimination in terms of moral exclusion. Theoria: Swedish Journal of Philosophy, v. 76, p. 346-364, 2010a.

HORTA, O. Egalitarianism and animals. Between the species, v. 19, n. 1, p. 109-145, 2016.

HORTA, O. Moral Considerability and the Argument from Relevance. Journal of Agricultural and Environmental Ethics, v. 31, n. 3, p. 369-388, 2018a.

HORTA, O. O que é o especismo? Ethic@, v. 21, n. 1, p. 162-193, 2022 [2010].

HORTA. O. The Scope of the Argument from Species Overlap. Journal of Applied Philosophy, v. 31, p. 142-154, 2014.

HORTA, O. Why the Concept of Moral Status Should Be Abandoned. Ethical Theory and Moral Practice, v.20, p. 899-910, 2017b.

HURSTHOUSE, R. Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the other Animals. In: WELCHMAN, J. (org.). The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics. Indianapolis: Hackett, 2006, p. 136–154.

JONES, R. C. The Lobster Considered. In KORB, S; BOLGER, R. K. (orgs.). *Gesturing Toward Reality: David Foster Wallace and Philosophy*. New York: Bloomsbury. 2014, p. 87–106.

KAAS, J. H. (org.). Evolution of nervous systems. Amsterdam: Elsevier, 2016.

KAISER, M. Neuroanatomy: Connectome connects fly and mammalian brain networks. *Current Biology*, n. 25, p. R416-R418, 2015.

KANT, I. Groundwork of the metaphysic of morals. London: Hutchinson, 1948 [1785].

KAVALIERS, M.; HIRST, M.; TESKY, G. C. A functional role for an opiate system in snail thermal behaviour. Science, v. 220, p. 99-101, 1983.

KORSGAARD, C. Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals. The Tanner Lectures on Human Values, v. 24, p. 77-110, 2005.

LAW, S. *The Philosophy Gym:* 25 Short Adventures in Thinking. New York: Thomas Dunne Books, 2003.

LIPPERT-RASMUSSEN, K. Discrimination. In: RYBERG, J.; PETERSEN, T. S.; WOLF, C. (orgs.). New waves in applied ethics. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, p. 51-72.

LIPPERT-RASMUSSEN, K. Private discrimination: A prioritarian, desert-accommodating account. San Diego Law Review, v. 43, p. 817-856, 2006.

LOW, P. The Cambridge Declaration on Consciousness. In: PANKSEPP, J.; REISS, D.; EDELMAN, D.; VAN SWINDEREN, B.; LOW, P.; KOCH, C. (orgs.). Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals, 07 jul. 2012.

MASLIN, K. T. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Polity, 2001.

MATHENY, G. Utilitarianism and Animals. In: SINGER, P. (org.). In Defense of Animals: The Second Wave. Malden: Blackwell, 2006, p. 13-25.

MATHER, J. A. Animal suffering: An invertebrate perspective. Journal of Applied Animal Welfare Science, v. 4, p. 151-156, 2001.

MATHER, J. A.; ANDERSON, R. C. Ethics and invertebrates: A cephalopod perspective. Diseases of Aquatic Organisms, v. 75, p. 119-129, 2007.

MENDL, M.; PAUL, E. S.; CHITTKA, L. Animal behaviour: Emotion in invertebrates? *Current Biology*, n. 21, p. R463-R465, 2011.

MILLER, H. B. A terminological proposal. Society for the Study of Ethics and Animals Newsletter, v. 30, 2002.

NATIONAL MUSEUM OF NATURAL HISTORY & SMITHSONIAN INSTITUTION. Numbers of insects (species and individuals). Encyclopedia Smithsonian, 2008.

NOBIS, N. Vegetarianism and Virtue: Does Consequentialism Demand Too Little? Social Theory and Practice, v. 28, p. 135–156, 2002.

NUSSBAUM, M. C. Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

PARFIT, D. Innumerate Ethics. *Philosophy e Public Affairs*, v. 7, p. 285-301, 1978.

PEARCE, D. Can biotechnology abolish suffering? North Carolina: The Neuroethics Foundation, 2017.

PLUHAR, E. Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals. Durham: Duke University Press, 1995.

POLILOV, A. A. The smallest insects evolve anucleate neurons. *Arthropod Structure & Development*, n. 41, p. 29-34, 2012.

PORFIRIO. Abstinence from animal food. London: Thomas Taylor, 1823 [ca. 280].

RAWLS, J. A Theory of Justice. Revised Edition. Harvard: Harvard University Press, 1999 [1971].

REGAN, T. The Case for Animal Rights. Los Angeles: University of California Press, 1983.

ROLLIN, B. Animal Rights and Human Morality. Buffalo: Prometheus Books, 1981.

ROLLIN, B. The unheeded cry: animal consciousness, animal pain and science. Oxford: Oxford University Press, 1989.

ROSS, W. D. The right and the good. Oxford: Clarendon Press, 1930.

ROWLANDS, M. Animal Rights: A Philosophical Defense. London: MacMillan Press, 1998.

ROWLANDS, M. Animal rights: Moral, theory and practice. 2. ed. New York: Palgrave Macmillan, 2009 [1998].

RYDER, R. D. Animal revolution: Changing attitudes towards speciesism, Oxford: Basil Blackwell, 2000. p. 217.

SAPONTZIS, S. F. Morals, Reason and Animals. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

SEBO, J. J. The Moral Problem of Other Minds. *The Harvard Review of Philosophy*, v.25, p. 51–70, 23 mai. 2018.

SHER, G. Desert. Princeton: Princeton University Press, 1987.

SHRIVER, A. J. The role of neuroscience in precise, precautionary, and probabilistic accounts of sentience. In: JOHNSON, L. S. M.; FENTON, A; SHRIVER, A (orgs.), *Neuroethics and nonhuman animals*. New York: Springer, 2020, p. 221–233.

SINGER, P. Ética Prática. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1979].

SINGER, P. Libertação Animal. Porto Alegre/São Paulo: Lugano, 2004 [1975].

SMITH, J. A. A question of pain in invertebrates. ILAR Journal, v. 33, p. 25-31, 1991.

SNEDDON, L. U. Evolution of nociception in vertebrates: Comparative analysis of lower vertebrates. Brain Research Reviews, v. 46, p. 123-130, 2004.

TAUREK, J.M. Should the Numbers Count? *Philosophy e Public Affairs*, v. 6, p. 293-316, 1977.

TOMASIK, B. How Many Animals are There? Essays on Reducing Suffering, 07 ago. 2019a.

TOMASIK, B. Why digital sentience is relevant to animal activists. Animal Charity Evaluators. 03 fev. 2015b.

VANDEVEER, D. Of beasts, persons and the original position. The Monist, v. 62, p. 368-377, 1979.

VAN GULICK, R. Consciousness. In: ZALTA, E. N. (org.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Winter 2021 Edition.

VINDING, M. Suffering-focused ethics: Defense and implications, Copenhagen: Ratio Ethica, 2020.

WASSERMAN, D. Discrimination, Concept of. In: CHADWICK, R. (org.) Encyclopedia of applied ethics. San Diego: Academic Press, 1998, p. 805-814.

WILSON, S. The Species-Norm Account of Human Status. Between the Species, v. 13, n. 5, 2005.

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME III

OS ANIMAIS E O DANO DA MORTE

UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O DANO DA MORTE E SUA MAGNITUDE

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME III

OS ANIMAIS E O DANO DA MORTE

UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O DANO DA MORTE E SUA MAGNITUDE

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO

UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME III

OS ANIMAIS E O DANO DA MORTE

UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O DANO DA MORTE E SUA MAGNITUDE

Luciano Carlos Cunha

SOBRE O AUTOR

Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina, coordenador geral no Brasil das atividades da organização Ética Animal e criador do site Senciência e Ética. É também autor dos livros *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente* e *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Publicou também capítulos em outras obras e artigos em periódicos especializados, que podem ser lidos aqui.

Orcid: 0000-0003-3022-8121



SOBRE A OBRA

Este livro apresenta os principais argumentos em discussão no debate sobre o dano da morte para animais não humanos. Investiga quais são as condições para que a morte seja um dano e também quais critérios deveríamos utilizar para avaliar a magnitude do dano da morte.

ISBN nº 978-65-01-35507-8 1ª edição Fevereiro de 2025.

Esta obra faz parte da coleção *Uma Jornada pela Ética Animal: Do Básico ao Avançado*, coleção tem como objetivo oferecer, com textos didáticos porém aprofundados, uma análise das muitas questões discutidas na área de ética animal desde o seu surgimento até os dias atuais.

A produção deste trabalho foi financiada pela organização Ética Animal.



SUMÁRIO

1. De que consiste o dano da morte? 8
1.1.Introdução 8
1.2.A visão de que a morte não é um dano 8
1.3.A morte enquanto dano por impedimento do que é positivo 9
1.4.Magnitude do dano da morte e o momento em que ela ocorre 10
1.5. Conclusão 10
2. Discutindo a alegação de que os animais não são prejudicados com a morte 11
2.1. Visões que negam que os animais sejam prejudicados com a morte 11
2.2. Para ser prejudicado com a morte, é preciso entender o que é a morte? 11
2.3. Para a morte ser um dano, precisa frustrar um desejo orientado para o futuro? 12
2.4. Quando os seres sencientes são (e quando não são) prejudicados com a morte? 13
3. Objeções à explicação do dano da morte enquanto impedimento do que é positivo 15
3.1. O problema epistemológico 15
3.2. A objeção da assimetria temporal 15
3.3. A objeção dos seres em potencial 16
4. Quem é incapaz de prazeres intelectuais é pouco prejudicado com a morte? 17
5. Como avaliar o quão prejudicado alguém é com a morte? 18
5.1. Magnitude do dano da morte: aspectos futuros e passados 18
5.2. Fatores na avaliação da magnitude do dano da morte: tempo e qualidade de vida 19
5.3. Por que também levar em conta os fatores passados 20
5.4. Estabelecendo a relação entre fatores futuros e passados 21
5.5. AVAQs e comparações entre o dano da morte para humanos e não humanos 21
5.6. O quão importante é a questão da magnitude do dano da morte? 22
6. Objeções à avaliação da magnitude do dano da morte com base em AVAQs 23
6.1. A objeção das implicações absurdas 23
6.2. Discutindo o apelo a intuições 24
6.3. Defendendo o critério dos AVAQs 25
7. Os animais teriam uma conexão psicológica menor? 28
8. Discutindo a alegação de que os animais são substituíveis 30
9. Seriam os animais não humanos pouco prejudicados com a morte? 33
9.1. O apelo à conexão psicológica 33
9.2. O apelo às razões prudenciais 33
9.3. A força das razões para evitar eventos negativos depende da conexão psicológica? 34

9.4. A força das razões para buscar eventos positivos depende da conexão psicológica? 34
9.5. Discutindo respostas aos exemplos 35
10. A alegação de que ter pouco tempo restante torna a morte um dano pequeno 38
10.1. A alegação de que não é errado matar animais que têm pouco tempo pela frente .. 38
10.2. Várias maneiras de calcular a magnitude do dano da morte 38
10.3. Avaliando a magnitude do dano da morte segundo quatro fórmulas 40
10.4. Conclusão quanto ao dano da morte e o momento em que ela ocorre 42
10.5. E, se a passagem do tempo for diferente para animais de diferentes espécies? 42
10.6. Se alguém tem pouco tempo de vida pela frente, isso justifica matá-lo? 44
11. E, se humanos fossem mais prejudicados com a morte? 45
11.1. Visões comuns sobre matar e sobre salvar vidas 45
11.2. Se um ser for mais prejudicado com a morte do que outro, quais as implicações? 45
11.3. Alguém ser mais prejudicado se morrer já justifica matar outros para salvá-lo? 46
11.4. Razões para salvar vidas, dano da morte e número de vítimas 47
11.5. Conclusões 48
12. Status moral diferenciado, dano da morte e erro em matar 49
12.1. Dano da morte e erro em matar 49
12.2. Razões contra matar e para salvar vidas: diretas e indiretas 49
12.3. O debate sobre as razões diretas: tese da magnitude versus tese do status 49
12.4. Razões diretas contra matar como dependentes do dano da morte 50
12.5. Um exemplo de abordagem centrada em status moral privilegiado 51
12.6. A abordagem de duas camadas justificaria a visão comum sobre os animais? 52
12.7. O quanto devemos confiar em intuições? 53
12.8. Como testar intuições? 54
12.9. A abordagem de duas camadas passa no teste da imparcialidade? 55
12.10. Conclusões 57
13. Reflexões adicionais: morte, aniquilação, decisão racional e probabilidades 58
13.1. A imprecisão dos termos "morte" e "vida" 58
13.2. Dano da morte e crenças sobre se a morte coincide ou não com a aniquilação 58
13.3. Possibilidades de decisão e a sua relação com a avaliação dos cenários pós morte 59
13.4. Complicações adicionais 62
13.5. Conclusão 62
REFERÊNCIAS 63

1. De que consiste o dano da morte?

1.1.Introdução

O tema deste livro é o dano da morte e sua magnitude. Em termos *gerais*, investiga quais condições precisam ser cumpridas para que os indivíduos sejam prejudicados com a morte e como avaliar o quão prejudicados são. Em termos *específicos*, trata dessas questões em relação à morte de animais não humanos.

Há pessoas que afirmam que apenas humanos são prejudicados com a morte. Discutiremos essa posição no capítulo 2. Neste capítulo discutiremos a posição que afirma que a morte nunca prejudica ninguém, seja humano ou não humano. Após isso, neste mesmo capítulo, veremos no que está fundada a ideia de que a morte é um dano.

Antes de iniciarmos é importante entender exatamente o que cada uma dessas visões defende. A visão de que a morte é um dano não afirma que *sempre* é melhor continuar vivo do que morrer. Essa visão afirma apenas que, *sob determinadas condições*, se alguém morre, é prejudicado. Isso é compatível com reconhecer que há certas situações onde morrer é menos ruim do que continuar vivo (por exemplo, se tudo o que aguarda o indivíduo se continuar vivo é sofrimento excruciante). Por outro lado, a visão de que a morte não é um dano *não é* a visão de que, *por vezes*, é melhor morrer do que continuar vivo. Em vez disso, é a visão de que a morte *nunca* prejudica ninguém. Discutiremos ambas as visões a seguir

1.2.A visão de que a morte não é um dano

O filósofo Epicuro (341-270 a.C.) defendeu que a morte não é um dano com base no seguinte argumento: quando o indivíduo existe, a morte não existe; e quando a morte chega, o indivíduo cessa de existir — portanto, ambos nunca se encontrarão[1]. O que Epicuro queria dizer com isso é que a morte não é um dano porque, diferentemente do sofrimento, não é uma experiência negativa[2]. Epicuro defendia essa visão com o objetivo de fazer as pessoas perderem o medo de morrer, e frequentemente essa visão é mencionada com o mesmo objetivo.

---

[1] Epicuro (1991 [311 a.C.]).
[2] Sobre isso, ver Sapontzis (1987, p. 173).

Se a visão de Epicuro estiver correta, realmente não há motivos para se ter medo de morrer, porque então a morte não prejudica ninguém. Entretanto, se Epicuro estiver correto há outras duas implicações que frequentemente passam desapercebidas[3]. A primeira é que morrer antes não seria pior do que morrer depois. Na verdade, segundo essa visão morrer não é ruim de modo algum, seja lá quando ocorra (o que é ruim é apenas se houver sofrimento na hora da morte). Assim, segundo essa visão não há nenhuma razão para evitar a morte, já que ela não é considerada um dano. A segunda implicação é que todas as razões contra matar viriam, ou da preocupação em haver sofrimento para a vítima na hora da morte, ou do respeito a outros indivíduos, que não o morto (por exemplo, a saudade que sentiriam do morto). Segundo essa visão, desde que a vítima seja morta sem lhe causar dor, nada de ruim seria feito à vítima.

A seguir veremos algumas razões para rejeitarmos a visão de Epicuro sobre a morte. A partir dessas razões poderemos entender qual é o fundamento da ideia de que a morte é um dano.

1.3.A morte enquanto dano por impedimento do que é positivo

Na base da concepção epicurista de que a morte não é um dano está a ideia de que a única forma possível de dano são as experiências negativas. É por isso que Epicuro não considerava a morte um dano, pois se ela for o cessar das experiências, obviamente que não é experimentada e, portanto, não pode ser uma experiência negativa, como é o sofrimento.

A visão oposta à visão epicurista é a de que é possível alguém ser prejudicado tanto pela presença do que é negativo quanto pela ausência do que é positivo, e que a morte é um dano por impedir o que é positivo[4]. Segundo essa visão, a morte não é experimentada como um mal (como é o sofrimento), mas é um dano porque impede o desfrute daquilo que seria bom[5].

Um argumento a favor dessa visão é o de que, se alguém é prejudicado pela *presença* das experiências negativas porque estas são *ruins em si*, então, analogamente, alguém é prejudicado pela *ausência* das experiências positivas porque estas *são boas em si*.

---

[3] Ambas as implicações são aceitas e defendidas por Suits (2001, p. 82), proponente moderno da visão epicurista.
[4] Para um exemplo de proponente dessa visão, ver Nagel (1980, p. 4).
[5] Feldman (1991, p. 213).

Segundo essa visão, para saber se é melhor continuar vivou ou se é melhor morrer, temos de tentar imaginar como seria a vida que o indivíduo teria se continuasse vivo (se seria mais positiva ou mais negativa, e em que proporção) e avaliar se isso seria melhor ou pior do que morrer. Assim, tal explicação do dano da morte é compatível com afirmar que, dependendo do quão negativa seria a vida que aguardaria alguém, continuar vivo poderia ser ainda pior do que morrer. Portanto, tal concepção não afirma que morrer é *sempre* um dano. Em vez disso, explica *de que consiste* o dano da morte e, a partir disso, oferece um critério para sabermos *sob quais condições* a morte é um dano.

1.4.Magnitude do dano da morte e o momento em que ela ocorre

Contrariamente à visão epicurista, também é possível explicar por que faz diferença, em termos da *magnitude* do dano, se a morte ocorre antes ou depois.

Suponhamos que temos apenas duas possibilidades: (1) ou nascer para viver 15 anos muito felizes e depois morrer sem dor; (2) ou nascer para viver 70 anos igualmente felizes e depois morrer sem dor. Suponha também que a quantidade de sofrimento experimentado em 1 ou 2 é a mesma (não seria adicionado sofrimento extra em 2; seriam adicionadas apenas experiências positivas) e que seria determinado por sorteio se viveremos a vida 1 ou a vida 2.

Se a concepção epicurista da morte estivesse correta, tanto faz ser sorteado para viver 1 ou 2, pois em ambos os casos a morte é indolor e a quantidade experimentada de sofrimento é igual. Mas, claramente, se formos sorteados para viver a vida 1 tivemos azar, e se formos sorteados para viver a vida 2 tivemos sorte, e o motivo é simplesmente que na vida 2 a quantidade de experiências positivas é maior.

1.5. Conclusão

Acima vimos algumas razões para rejeitarmos a visão epicurista da morte e mantermos que a morte é, sim, um dano. Além disso, é importante lembrar que, mesmo que a concepção epicurista do dano da morte estivesse correta, ela não daria a base para a afirmação de que apenas humanos são prejudicados com a morte. Segundo a visão epicurista, *ninguém* é prejudicado com a morte. No item a seguir discutiremos algumas visões que defendem que apenas humanos são prejudicados com a morte.

2. Discutindo a alegação de que os animais não são prejudicados com a morte

2.1. Visões que negam que os animais sejam prejudicados com a morte

Uma posição comum é a de que não há nada de errado em consumir os animais, desde que eles tenham tido vidas minimamente significativas e tenham sido mortos de maneira indolor. Essa posição é frequentemente defendida alegando-se que os animais não humanos não são prejudicados com a morte. A seguir, discutiremos essa alegação.

2.2. Para ser prejudicado com a morte, é preciso entender o que é a morte?

Por vezes é afirmado que os animais não humanos não são prejudicados com a morte porque, alegadamente, não entendem o que é a morte. Entretanto, podemos perguntar: "por que, para alguém ser prejudicado com a morte, precisa entender o que é a morte?". A seguir examinaremos duas tentativas de explicação.

A primeira afirma que é porque entender o que é a morte é necessário para se ter medo de morrer. Segundo essa visão a morte em si não seria um prejuízo: em vez disso o prejuízo é o próprio medo de morrer.

Um problema com essa explicação é que só faz sentido ter medo de morrer se a morte for um dano. Mas, se não é o medo de morrer que faz com que a morte seja um dano (tal medo surge do reconhecimento de que a morte já é um dano), então para alguém ser prejudicado com a morte não é necessário que tenha medo de morrer.

Uma segunda tentativa de explicação reconhece que a morte é um dano porque priva o indivíduo de continuar a desfrutar de sua vida. Entretanto, afirma que, para alguém ser prejudicado por um evento que priva-o de algo, tem de *valorizar* esse algo. Contudo, essa visão mantém que para alguém valorizar algo, tem de entender o infortúnio que seria perdê-lo. Por isso, ela mantém que, para alguém valorizar a continuação da vida, precisa entender o que é estar morto[6].

[6] Essa posição é defendida por Cigman (1981).

Uma maneira de rejeitar essa concepção é negar que, para alguém ser prejudicado por não poder experimentar uma coisa, precise entender o infortúnio de perdê-la. Por exemplo, um bebê certamente é prejudicado se é impedido de mamar, mesmo que não entenda o prejuízo que terá se isso acontecer. Como mamar produz uma experiência positiva para o bebê, faz sentido dizer que ele valoriza mamar.

Da mesma maneira, faz sentido afirmar que os animais não humanos valorizam as experiências positivas que têm em suas vidas, e que são prejudicados com a morte porque ela impede que tenham essas experiências, mesmo que não entendam o infortúnio que teriam com a morte. Em resumo, há uma diferença entre "ter uma perda" e "ter consciência da perda que teria"[7].

2.3. Para a morte ser um dano, precisa frustrar um desejo orientado para o futuro?

Outro argumento por vezes endereçado para tentar fundamentar que os animais não humanos (ou, pelo menos, muitos deles) não são prejudicados com a morte é a alegação de que, para alguém ser prejudicado com a morte, esta tem de impedir a realização de algum desejo orientado para o futuro[8]. Por exemplo, se alguém planeja viajar no próximo mês e morre hoje, é prejudicado porque não chega a realizar o que planejou.

Segundo essa visão alguns animais não humanos são prejudicados com a morte (aqueles capazes de ter desejos orientados para o futuro, como o porco que esconde comida para comer mais tarde), mas isso não ocorreria no caso de muitos outros animais e também de muitos humanos (por exemplo, as crianças até certa idade), porque não seriam capazes de ter desejos orientados para o futuro.

Uma possível crítica a essa visão é dizer que ela assume equivocadamente que uma condição que é *suficiente* para alguém ser prejudicado com a morte é também uma condição *necessária* para tal. Por exemplo, poderia ser dito que um indivíduo é prejudicado quando não realiza um desejo orientado para o futuro não devido a ter o desejo, mas, devido a não desfrutar do objeto de seu desejo. Isso sugere que o prejuízo aconteceria na ausência do desfrute daquele objeto, independentemente de o indivíduo ter ou não formado o desejo de desfrutá-lo no futuro.

---

[7] Para uma argumentação detalhada sobre essa questão, ver Sapontzis (1987, p. 161-173).
[8] Um exemplo é a posição defendida por Singer (2002 [1993], cap. 5-7).

Por exemplo, imaginemos que duas crianças pequenas serão levadas em um parquinho amanhã e se divertirão muito, mas que apenas uma das duas já é capaz de entender a noção de "amanhã" e formular o desejo de ir ao parquinho amanhã. Se ambas morrem hoje, parece que são ambas prejudicadas por não chegarem a se divertir no parquinho, e não apenas aquela que tinha formado um desejo de ir ao parquinho amanhã. Aliás, se a criança incapaz de planejar o futuro fosse se divertir mais do que aquela capaz de planejar o futuro, parece que ela seria mais prejudicada se não chegasse a ir ao parquinho do que a outra. Isso sugere que ser capaz de ter desejos orientados para o futuro não é necessário para alguém ser prejudicado com a morte, e nem determina o quão prejudicado com a morte alguém é[9].

2.4. Quando os seres sencientes são (e quando não são) prejudicados com a morte?

Uma posição bastante aceita é a de que a morte é um dano devido a impedir as coisas positivas que o indivíduo desfrutaria se continuasse vivo[10]. Entre autores que aceitam essa explicação para o dano da morte, há discordância sobre *quais são as coisas positivas* que a morte impediria. Nesse sentido é possível distinguir pelo menos quatro explicações sobre por que a morte é um dano:

(1) Porque impede as experiências positivas que alguém teria se continuasse vivo[11];

(2) Porque impede a realização de todo e qualquer desejo que o indivíduo tiver[12] (e não apenas aqueles direcionados ao futuro);

(3) Porque impede a realização não dos desejos que o indivíduo tem *de fato*, mas, daqueles desejos que teria se fosse plenamente racional e tivesse as informações relevantes[13];

(4) Porque impede o indivíduo de experimentar bens objetivos (por exemplo, além do prazer, também o desenvolvimento de capacidades, determinados tipos de relações etc.)[14].

---

[9] Para um desenvolvimento desse argumento, ver Cunha (2022, cap. 3.3).
[10] Ver, por exemplo, Nagel (1980, p. 1-10) e Feldman (1991).
[11] Ver, por exemplo, Horta (2010).
[12] Ver, por exemplo, a posição de Luper-Foy (1987).
[13] Ver, por exemplo, posição de Sobel (1994).
[14] Para um exemplo de teoria baseada em bens objetivos, ver Griffin (1986).

Essas explicações não são mutuamente excludentes. Por exemplo, poderia ser dito que um indivíduo é prejudicado com a morte devido a ser privado de desfrutar de experiências positivas e também porque ela frustra seus desejos e impede que experimente bens objetivos.

Além disso, as explicações 2, 3 e 4 normalmente incorporam a primeira explicação[15], sendo então a privação de experiências positivas uma condição suficiente para a morte ser um dano.

Em termos gerais essas explicações convergem para a seguinte conclusão: a morte é um dano quando, comparando-se estar morto com a vida que aguardaria o indivíduo se não morresse (em termos de proporção entre eventos positivos e negativos), seria melhor para esse indivíduo continuar vivo.

Se isso estiver correto, então todo ser senciente com possibilidade de ter uma vida minimamente significativa pela frente é prejudicado com a morte, independentemente de a qual espécie pertencer e do grau de suas capacidades cognitivas.

[15] Sobre isso, ver Parfit (1984, p. 4).

3. Objeções à explicação do dano da morte enquanto impedimento do que é positivo

3.1. O problema epistemológico

Uma objeção à explicação do dano da morte enquanto impedimento do que é positivo é o chamado *problema epistemológico*[16]: não podemos ter certeza sobre se a vida que alguém teria pela frente seria predominantemente positiva ou negativa, e então nunca poderemos saber se é melhor continuar vivo ou se é melhor morrer.

Uma resposta a essa objeção é apontar que, apesar de não podermos ter certeza sobre essas coisas, ainda podemos fazer estimativas em termos da *probabilidade* do que aconteceria. Essas estimativas poderiam ser feitas com base na idade do indivíduo, seu estado de saúde, seus hábitos, a espécie à qual pertence, o contexto em que vive etc.[17]

3.2. A objeção da assimetria temporal

Outra objeção à explicação do dano da morte enquanto impedimento do que é positivo é baseada no *argumento da assimetria temporal*: pensamos que somos prejudicados com a morte, mas não que somos prejudicados por não termos nascido antes[18]. Segundo essa objeção, se a morte fosse um dano devido ao impedimento do que é positivo, deveríamos estar igualmente preocupados por não termos nascido antes, pois isso impediu que experimentássemos várias coisas positivas.

Uma resposta a essa objeção é manter que, embora no sentido lógico seja possível nascer antes, tal coisa não é possível na vida real. Por outro lado, nossa existência futura pode ser prolongada[19]. Isso, portanto, explica por que é racional se preocupar em evitar de morrer mas não é racional se preocupar com não ter nascido antes. Se pudéssemos fazer com que alguém nascesse antes e isso aumentasse o seu total de experiências positivas, isso seria tão desejável quanto retardar a chegada da morte. Por exemplo se vivêssemos em um planeta que explodirá em seis décadas, mas ainda fosse possível seus habitantes terem vidas significativas até então,

[16] Para uma discussão sobre essa questão, ver McMahan (2002, p. 107).
[17] Ver Horta (2007, p. 591, 736)
[18] Ver Lucrécio (1976 [55 a.C.], p. 972-976).
[19] Para essa resposta em detalhes, ver Horta (2007, p. 602-603).

seria melhor nascer o quanto antes, pois nesse caso é o momento do nascimento, e não o da morte, que pode ser mudado[20].

3.3. A objeção dos seres em potencial

Outra objeção à explicação do dano da morte enquanto impedimento do que é positivo alega que ela implica que seres em potencial (isto é, seres que poderiam ter existido mas não chegaram a existir) são também prejudicados por não terem existido (desde que a vida que os aguardaria valesse a pena ser vivida). Como isso parece absurdo, conclui a objeção, a explicação do dano da morte enquanto impedimento do que é positivo é inadequada.

Uma possível resposta a essa objeção é manter que a afirmação "o indivíduo x foi prejudicado por ter sido impedido de desfrutar do que é positivo" só faz sentido em relação a seres sencientes já existentes, pois somente nesse caso temo indivíduos (e não, várias *possibilidades futuras* de indivíduos). Por exemplo, se Luciano morre, então, *Luciano* foi prejudicado por não desfrutar daquilo de positivo que experimentaria se continuasse vivo. Por outro lado, se não temos ainda um indivíduo, mas inúmeras *possibilidades* de indivíduos futuros, não faz sentido dizer que essa ou aquela *possibilidade* foi prejudicada por não chegar a existir. Por exemplo, suponhamos que, se um casal concebe um filho neste mês, o indivíduo A nascerá daqui a 9 meses, mas que, se espera o próximo mês, outro indivíduo, B, nascerá. Não faz sentido afirmar que, se decidem esperar o próximo mês, prejudicaram A, uma vez que o indivíduo A não existe (nem nunca existiu, nem nunca existirá; é apenas uma possibilidade) – e vice-versa em relação a B, caso decidam não esperar o próximo mês.

Uma objeção a essa resposta é apontar que, se ninguém é prejudicado caso não chegue a existir, então não temos nenhuma razão para preferir um mundo onde continuam a nascer seres sencientes para ter vidas positivas em vez de um mundo onde não nasce mais nenhum ser senciente. Uma resposta a essa objeção é apontar que ainda poderíamos ter razões para preferir um mundo onde continuam a nascer seres sencientes para ter vidas positivas, mas que essas razões seriam *impessoais*. Isto é, não seriam razões derivadas da preocupação em evitar de prejudicar esta ou aquela possibilidade futura de ser senciente, e sim, razões derivadas da meta geral de alcançar o melhor resultado.

[20] Esse exemplo é dado por Horta (2007, p. 605).

4. Quem é incapaz de prazeres intelectuais é pouco prejudicado com a morte?

Por vezes é defendido que, quanto mais cognitivamente sofisticadas as experiências, mais valiosas elas são e que, por isso, alguém é prejudicado em maior grau se não puder experimentá-las[21]. Essa visão por vezes é utilizada para defender que, como os animais não humanos não são capazes dos prazeres intelectuais que os humanos adultos normais são capazes, a morte não lhes privaria de algo muito valioso. Segundo essa visão, apesar de os animais não humanos serem prejudicados com a morte, esta seria um dano pequeno a eles e, portanto, não haveria nada de muito errado em matá-los ou em deixar de salvar suas vidas.

O primeiro problema com esse argumento é que é questionável a afirmação de que prazeres intelectuais são necessariamente mais valiosos. Por exemplo, poderia ser dito que uma maneira não arbitrária de averiguar o valor de um prazer é em termos de sua *intensidade* e de sua *duração*, em vez de assumir de antemão que determinados tipos de prazeres são necessariamente mais valiosos do que outros.

Nesse sentido, estar perto de alguém de quem se gosta muito (uma experiência não intelectual) e jogar uma partida de xadrez (uma experiência intelectual) podem ser experiências igualmente valiosas para quem as tem, desde que produzam a mesma quantidade de satisfação e durem o mesmo tempo. Por outro lado, a concepção que diz que experiências intelectuais são mais valiosas teria de dizer que, nesse caso, jogar xadrez tem mais valor, mesmo que produza a mesma satisfação (e mesmo que produza menos satisfação!), o que parece tendencioso.

O segundo (e principal) problema é que, mesmo que prazeres intelectuais fossem mais valiosos, isso não implica que prazeres não intelectuais não são valiosos, nem que são pouco valiosos. Portanto, afirmar que prazeres intelectuais são mais valiosos não pode fundamentar a conclusão de que os animais não humanos são pouco prejudicados com a morte. Suas experiências não intelectuais podem ser, assim como acontece no caso humano, muitíssimo gratificantes, e, por isso, podem ser prejudicados com a morte em alto grau por serem impedidos de desfrutá-las.

---

[21] Exemplos dessa visão são as posições de Mill (1969 [1861], p. 209-17) e Singer (2002 [1993], p. 83-6). Críticas a essa visão podem ser encontradas em Cavalieri (2001) e Sapontzis (2014).

5. Como avaliar o quão prejudicado alguém é com a morte?

5.1. Magnitude do dano da morte: aspectos futuros e passados

No capítulo 2 discutimos quais são as condições para que a morte seja um dano. Agora discutiremos uma questão distinta, porém relacionada: como avaliar *o quão prejudicado* alguém seria se morresse?

Comecemos com um exemplo. Imagine que alguém acabou de nascer e possui dois futuros possíveis pela frente: ou vive 10 anos, ou vive 80 anos. Imagine que ambas as vidas seriam muito positivas. Parece pior morrer aos 10 anos do que morrer aos 80. Há no mínimo duas maneiras de se explicar o porquê. Ambas as maneiras serão apresentadas a seguir.

5.1.1. Explicação centrada no futuro

Morrendo aos 10 anos a quantidade de coisas positivas que *teríamos ainda para experimentar* e não vai acontecer é maior do que se morremos aos 80. Se a morte é um dano porque impede o desfrute do que é positivo, então quanto mais desfrute é impedido, maior é o dano da morte.

5.1.2. Explicação centrada no passado

Se morremos aos 10 anos desfrutamos menos *até agora*. Segundo essa explicação, a avaliação sobre a magnitude do dano da morte seria guiada pelo princípio "quanto menos alguém desfrutou, mais prejudicado é se for impedido de desfrutar mais".

5.1.3. Quando as explicações convergem e quando divergem

Ambas as explicações convergirão quando quem desfrutou menos também teria mais pela frente para desfrutar. Comparando-se uma criança de 10 anos e um idoso de 80, a criança parece ser mais prejudicada se morrer, tanto porque teria mais para viver quanto porque viveu menos. Contudo, se a criança viveu até agora 10 anos, mas só teria mais 10 pela frente, e o idoso tem agora 70 mas ainda poderia viver mais 15, o apelo ao futuro diria que o idoso é mais prejudicado se morrer; já o apelo ao passado diria que é a criança.

Como estabelecer a relação adequada entre fatores futuros e fatores passados para medir a magnitude do dano da morte? Voltaremos a essa questão no item 5.4. Antes, contudo, discutiremos em mais detalhes como computar a magnitude do dano da morte separadamente em cada um dos fatores (futuros e passados).

5.2. Fatores na avaliação da magnitude do dano da morte: tempo e qualidade de vida

Para efeito de simplificação no item anterior nos baseamos apenas no tempo: o quanto alguém teria ainda para viver e o quanto viveu até o momento. Entretanto, o *tempo* de vida (passado, futuro ou ambos) não parece ser tudo o que importa para avaliar a gravidade do dano da morte. A qualidade de vida também importa. Isso pode ser ilustrado pelo exemplo a seguir.

5.2.1. Adicionando o fator qualidade de vida em relação ao futuro

Suponhamos que A e B viveram até agora a mesma quantidade de tempo, e que A teria 20 anos pela frente e B teria 5. Levando em conta apenas o tempo futuro, A perde mais se morrer agora (20 anos). Contudo, imagine que, desses 20 anos, 16 seriam passados em tormento extremo. Assim, em se tratando do tempo de vida com uma qualidade mínima, A tem apenas 4 anos pela frente. Suponhamos que os 5 anos restantes de B seriam todos com qualidade satisfatória. Assim, se adicionarmos o fator *qualidade da vida futura*, é B quem teria mais desfrute pela frente, e não A.

5.2.2. Adicionando o fator qualidade de vida em relação ao passado

O mesmo vale para o passado. Imagine que C e D teriam pela frente 30 anos, igualmente satisfatórios. Imagine também que C viveu até agora 50 anos, e que D viveu 30. À primeira vista parece que D é mais prejudicado se morrer, pois viveu menos. Mas, suponhamos que os 30 anos que D viveu foram satisfatórios, e que C passou 25 de seus 50 anos sob sofrimento constante. Assim, levando em conta a *qualidade da vida passada*, é C quem *desfrutou* menos (25 anos, em comparação aos 30 anos de D).

É claro que na vida real os anos de vida (sejam futuros ou passados) não são totalmente bons ou totalmente ruins. Na vida real, cada ano tem momentos bons e momentos ruins (e também

varia a intensidade dos momentos bons e ruins). A seguir veremos uma forma de medir isso com mais precisão.

5.2.3. A medição com base nos anos de vida ajustados pela qualidade (AVAQs)

Uma forma de avaliarmos a magnitude do dano da morte é medi-la em *AVAQs* (*Anos de Vida Ajustados pela Qualidade*), o que envolve *multiplicar* o tempo pela qualidade de vida[22]. Esse tipo de avaliação pode ser aplicado tanto aos fatores futuros quanto aos fatores passados[23]. Multiplicando-se o tempo pela qualidade de vida, diz-se então que alguém já desfrutou de uma quantia "x" de AVAQs e teria uma quantia "x" de AVAQs pela frente para desfrutar. Quanto menos AVAQs passados alguém já desfrutou, mais prejudicado é se morrer; quanto mais AVAQs futuros teria para desfrutar, mais prejudicado é se morrer[24].

5.3. Por que também levar em conta os fatores passados

Se a morte é um dano devido ao que ela impede de se experimentar de positivo, então, quanto maior o valor do qual alguém seria privado com a morte, maior a magnitude do dano da morte. Poder-se-ia pensar que isso implicaria levar em conta somente AVAQs futuros na hora de avaliar a magnitude do dano da morte. Contudo, poderia ser defendido que os fatores passados também influenciam no tamanho da perda futura. Por exemplo, poderia ser dito que, quanto menos AVAQs alguém desfrutou até agora, mais valiosos são para esse alguém os AVAQs que ainda lhe restam.

Uma maneira de explicar a importância de se considerar os AVAQs passados é imaginar os momentos de desfrute na vida como um bolo. Imaginemos que A ganhou 20 fatias de bolo, e que B ganhou 100. Suponhamos que A comeu até agora 10 fatias (porque começou a comer depois), e que B já comeu 80 (porque começou a comer antes). Imaginemos agora que ambos perdem as fatias que lhes restam. Quem foi mais prejudicado? Parece que foi A, pois só consumiu 10 fatias até o momento, mesmo que tudo o que lhe restasse fosse apenas 10 fatias.

---

[22] Em inglês, a sigla utilizada é QALY (*Quality-Adjusted Life Years*).

[23] A maior parte da literatura filosófica sobre o dano da morte tem sido, até o momento, centrada no parâmetro das perdas futuras. Com a literatura em torno dos AVAQs não é diferente. Contudo, é possível estimarmos em AVAQs também os fatores referentes ao passado. Sobre isso, ver Horta (2010, p. 148-9).

[24] Para uma aplicação desse critério à magnitude do dano da morte em animais não humanos, ver Horta (2010).

Por sua vez, o indivíduo B parece que foi menos prejudicado, uma vez que já comeu muito mais, mesmo que ainda tivesse 20 fatias para consumir.

5.4. Estabelecendo a relação entre fatores futuros e passados

Como estabelecer a relação entre fatores futuros e passados com vistas a medir a magnitude do dano da morte? Há muitas formas possíveis de se estabelecer essa relação. Um exemplo é a é a seguinte fórmula[25]: $g(T) - g(P)$, onde T é o bem-estar total da vida do indivíduo caso vivesse o máximo de sua expectativa de vida, P é o bem-estar que o indivíduo viveu até o momento e g é uma função estritamente crescente e estritamente côncava. Ela é estritamente crescente porque, quanto mais bem estar um indivíduo teve até o momento, maior o valor do total do bem-estar, e é côncava para representar a ideia de que, quanto menos alguém teve de bem-estar até o momento, maior o dano de não ter uma unidade adicional de bem-estar.

5.5. AVAQs e comparações entre o dano da morte para humanos e não humanos

A teoria dos AVAQs de maneira alguma poderia servir para se defender que humanos são sempre mais prejudicados com a morte do que animais não humanos.

Se levássemos em conta apenas os fatores futuros, talvez isso fosse assim em muitos casos, dado que humanos possuem uma expectativa de vida maior do que animais de várias outras espécies. Mas, mesmo se levássemos em conta apenas os fatores futuros, tubarões, baleias e tartarugas de várias espécies normalmente teriam mais pela frente para desfrutar (já que o seu lifespan típico é muito maior). Além disso, mesmo que a estimativa de vida *média* dos membros da espécie humana seja maior do que a dos membros de várias outras espécies, ainda haveria situações nas quais, comparando-se dois indivíduos, é o humano quem teria menos AVAQs pela frente. Isso aconteceria se estivéssemos a comparar, por exemplo, um humano de 80 anos e um porco de 5 anos.

Além disso, vimos que há fortes razões para também levarmos em conta os AVAQs passados. É crucialmente por conta desse fator que a teoria dos AVAQs nos leva a concluir que os animais não humanos são geralmente bastante desafortunados com a vida que tiveram pois,

[25] Essa fórmula para o dano da morte foi desenvolvida por Ribeiro (2024).

além de morrerem na esmagadora maioria das vezes de modo bastante prematuro, tipicamente vivem vidas que contêm apenas sofrimento do início até o fim (tanto na exploração quanto na natureza).

5.6. O quão importante é a questão da magnitude do dano da morte?

Não é incomum a crença de que, para termos que revisar nossas atitudes em relação à morte de animais não humanos, seja crucial mostrar que eles são tão prejudicados com a morte quanto são os humanos. Segundo essa crença, se for mostrado que, por alguma razão, humanos são mais prejudicados com a morte do que animais não humanos, então está justificado matar os animais não humanos e deixar de salvar suas vidas.

Essa crença comum é equivocada por uma razão muito simples: mostrar que A é mais prejudicado com a morte do que B não mostra que B é pouco prejudicado com a morte. Ainda que a avaliação sobre a magnitude do dano da morte seja importante em determinadas situações (por exemplo, em questões de priorização sobre quem salvar), não é essencial para reconhecer que devemos mudar nossas atitudes em relação a matar e deixar de salvar animais não humanos. Para isso, é suficiente reconhecer que os animais são bastante prejudicados com a morte. Discutiremos esse ponto em mais detalhes nos capítulos 9, 10 e 11.

No próximo capítulo discutiremos algumas objeções à medição da magnitude do dano da morte com base em AVAQs.

6. Objeções à avaliação da magnitude do dano da morte com base em AVAQs

6.1. A objeção das implicações absurdas

No capítulo anterior vimos uma abordagem que avalia a magnitude do dano da morte com base unicamente no quanto alguém já desfrutou e/ou teria ainda para desfrutar, estimando isso em termos de AVAQs (*Anos de Vida Ajustados pela Qualidade*).

Uma objeção a essa abordagem alega que ela conduz a conclusões absurdas. Dentre essas conclusões estão: (1) a de que em certos casos um animal não humano seria mais prejudicado com a morte do que um humano; (2) a de que na maioria dos casos crianças seriam mais prejudicadas com a morte do que adultos; (3) a de que o momento em que alguém seria mais prejudicado com a morte é no primeiro instante em que o feto se torna senciente (pois ainda não desfrutou nada e teria tudo ainda pela frente para desfrutar) e, portanto, fetos já sencientes seriam mais prejudicados com a morte do que quem já nasceu[26].

Antes de vermos a principal resposta a essa objeção é importante observar que a medição da magnitude do dano da morte com base em AVAQs não implica que *todo e qualquer* feto já senciente é mais prejudicado com a morte do *que todo e qualquer* indivíduo já nascido. Dependendo do quão mais AVAQs positivos futuros (e/ou do quão mais AVAQs negativos passados) o indivíduo já nascido tivesse, poderia ser mais prejudicado com a morte do que o feto já senciente. O mesmo valeria para a comparação entre o dano da morte para adultos e crianças, e entre humanos e animais não humanos. Essa é, na verdade, uma virtude da avaliação da magnitude do dano da morte com base em AVAQs: leva em conta as complexidades de cada caso, evitando generalizações do tipo "este ou aquele tipo de ser é sempre mais prejudicado com a morte".

Entretanto, o proponente da objeção poderia insistir que, na maioria dos casos, a avaliação da magnitude do dano da morte com base em AVAQs teria aquelas implicações alegadamente absurdas. Assim sendo, a resposta principal a essa objeção é apontar o seguinte: dizer que uma implicação é absurda não é oferecer razão alguma para mostrar que ela é, de fato,

[26] Essa objeção pode ser encontrada em Cigman (1981); McMahan (2002, p. 165; 2019); Belshaw (2016) e Dossena (2024a, p. 128).

absurda. É preciso apresentar uma explicação do porquê seriam absurdas. A seguir discutiremos algumas tentativas nesse sentido.

6.2. Discutindo o apelo a intuições

Uma maneira de defender que aquelas implicações são absurdas é apontar que elas são *contraintuitivas*, no sentido de contrariarem as crenças que temos antes de refletir sobre o assunto. Segundo essa abordagem, se uma conclusão a qual chegamos por reflexão contraria nossas crenças prévias, tem de haver algo de errado com a conclusão.

Há um problema evidente com essa abordagem: ela só faria sentido se as nossas crenças prévias estivessem sempre corretas. Mas, se fosse assim, não faria sentido refletir sobre coisa alguma, pois o objetivo da reflexão é justamente investigar quais das nossas crenças prévias se sustentam após um exame. Se as crenças prévias serão o critério para avaliar a reflexão, então para que refletir? Uma coisa é dizer que, se uma abordagem tem uma implicação estranha, então devemos testar a abordagem mais vezes. Outra coisa é dizer que as conclusões que tiramos depois de refletir estão erradas se contrariarem nossas crenças prévias.

Outra possibilidade é concordar que o fato de uma conclusão ser contraintuitiva não mostra que ela está errada, mas defender que o *ônus da prova* é de quem contraria a intuição. Isso pode fazer sentido em relação a crenças básicas que todos nós temos. Por exemplo, se alguém afirma que a Terra tem formato de guitarra, certamente que o ônus da prova é dessa pessoa. Porém, ocorre que em questões éticas as intuições variam muito de pessoa para pessoa. Considere as intuições que estamos discutindo quanto à magnitude do dano da morte. Há muitas pessoas que têm intuições exatamente opostas. Da maneira como os proponentes da objeção colocam, dá a entender que todas as pessoas têm aquelas intuições, mas isso não é verdade. Portanto, mesmo se assumíssemos que o ônus da prova é de quem desafia a intuição, ainda não saberíamos de quem seria o ônus da prova, pois a intuição varia amplamente.

Também é possível questionar a ideia de que o ônus da prova é de quem contraria as intuições. É possível defender exatamente o oposto, isto é, que se uma abordagem condiz com nossas crenças iniciais, isso é uma razão para se *desconfiar* dela, pois é possível que acreditemos nela simplesmente porque ela evita o desconforto de questionarmos nossas

crenças iniciais[27]. A confiança em intuições em ética só faria sentido se tivéssemos um tipo especial de "sensor" que nos revelasse automaticamente, sem reflexão alguma, o que é o certo e o errado em ética. Não parece haver nenhuma razão para pensarmos que existe qualquer coisa do tipo. Pelo contrário, nossas intuições (isto é, aquelas crenças que mantemos antes de refletir) provavelmente são o resultado das ideias que cultivamos a vida inteira e que nossa sociedade também cultiva, que podem muito bem ser preconceitos.

Além disso, muitas intuições podem ser o resultado de vieses por conta de como o cérebro opera[28]. Um exemplo é o viés conhecido como cascata de disponibilidade, que ocorre quando uma crença coletiva ganha cada vez mais aceitação por meio da sua crescente repetição no discurso público, mesmo que não seja plausível. Essa é uma razão a mais para desconfiarmos de nossas intuições. Não se mostra que uma ideia é plausível apenas apontando que ela parece plausível (que é o que se faz com o apelo a intuições).

Também é interessante observar que alguns proponentes da objeção que estamos a discutir defendem outras posições que soam altamente contraintuitivas para muitas pessoas, como o veganismo[29] e a intervenção na natureza para ajudar os animais selvagens quando vítimas de processos naturais[30] (duas posições que eu, de fato, também defendo[31]). Muito possivelmente esses autores não defenderam desde sempre essas posições, sendo a reflexão aquilo que os fez mudar (assim como aconteceu no meu caso). Mas, se nesse caso as crenças prévias foram abandonadas à luz da reflexão, por que em relação ao dano da morte as crenças prévias deveriam funcionar como um tipo de autoridade sobre a reflexão?

6.3. Defendendo o critério dos AVAQs

Veremos agora uma razão para pensarmos que o ônus da prova, no caso da magnitude do dano da morte, é de quem contraria as conclusões da medição com base em AVAQs. A razão é que a medição da magnitude do dano da morte em termos de AVAQs é algo que se segue diretamente da explicação sobre do que consiste o dano da morte: se a morte é um dano porque impede aquilo que o indivíduo experimentaria de positivo caso continuasse vivo,

[27] Para uma crítica desse tipo, ver DeLazari-Radek; Singer (2014, p. 28-29; 133; 181; 197; 323).
[28] Sobre vieses cognitivos, ver Kahneman (2011).
[29] Ver por exemplo Dossena (2020).
[30] Ver por exemplo McMahan (2015).
[31] Ver Cunha (2021, 2022).

então, quanto mais teria para experimentar e/ou quanto menos experimentou até agora, maior é esse dano.

Se alguém afirma que as conclusões que se seguem dessa avaliação estão erradas porque contrariam certas intuições, então precisa apresentar um princípio que mostre que essas intuições estão corretas (e não, simplesmente assumir de antemão que elas estão corretas).

Uma tentativa nesse sentido é a *Abordagem dos Interesses Relativos ao Tempo* (abreviada aqui como AIRT), que discutiremos em mais detalhes nos capítulos 7 e 9. Ela defende que a magnitude do dano da morte deveria ser medida multiplicando-se o *valor do qual alguém seria privado* com a morte (como é feito na abordagem dos AVAQs) pelo *grau de conexão psicológica* que esse alguém manteria ao longo do tempo[32]. De acordo com essa abordagem, fetos já sencientes, animais não humanos e crianças humanas possuem uma conexão psicológica mais fraca e, portanto, seriam muito menos prejudicados com a morte.

Entretanto, nessa abordagem o critério da conexão psicológica não é fundamentado de maneira independente: ele é postulado porque fundamentaria aquelas intuições e, por outro lado, aquelas intuições são defendidas como corretas porque estão de acordo com o critério da conexão psicológica[33]. Se é assim, o raciocínio é claramente circular[34].

Além disso, como o objetivo da AIRT é fundamentar intuições, vale observar que ela tem implicações que são ainda mais contraintuitivas para a maioria das pessoas do que as implicações da abordagem centrada nos AVAQs. Por exemplo, segundo a AIRT crianças pequenas quase não seriam prejudicadas com a morte[35].

Independentemente de qual abordagem é mais intuitiva ou contraintuitiva, é importante levar seriamente em conta a possibilidade de nossas intuições estarem erradas, antes de começar a todo custo defendê-las. É possível que a morte de animais não humanos, crianças humanas e fetos já sencientes (seja lá de qual espécie) seja algo muito mais grave do que normalmente se reconhece.

---

[32] McMahan (2002, p. 232-3).
[33] McMahan (2002, p. 78; p. 165-171; 232-3).
[34] McMahan, proponente da AIRT, reconhece essa circularidade (2002, p. 78).
[35] Essa implicação é enfatizada pelo próprio McMahan (2002, p. 170).

Obviamente, isso não significa que toda abordagem que possui implicações contraintuitivas está necessariamente correta. Significa apenas que, para se mostrar que uma abordagem está equivocada, não é suficiente mostrar que ela tem implicações contraintuitivas.

É claro, isso também não mostra que não é possível haver outros critérios para a medição da magnitude do dano da morte, para além dos AVAQs. Porém, mostra que, até que tais critérios sejam fundamentados de maneira independente, temos razões para nos basearmos apenas nos AVAQs.

7. Os animais teriam uma conexão psicológica menor?

Por vezes é defendido que, para alguém ser bastante prejudicado com a morte, tem de manter uma *conexão psicológica* forte com o seu futuro[36]. Por *conexão psicológica* quer-se dizer o grau com que são mantidas memórias, traços de caráter, crenças, desejos, intenções etc.

Proponentes dessa visão afirmam que os animais não humanos (ou, pelo menos, muitos deles), por possuírem uma menor complexidade cognitiva, possuem uma conexão psicológica muito fraca e, portanto, quase não são prejudicados com a morte: "é quase como se o futuro que perdem ao morrer fosse o futuro de outro alguém[37]". Essa ideia por vezes é utilizada para defender que não haveria nada de muito errado em matá-los ou em deixar de salvar suas vidas.

Uma crítica possível a essa visão é questionar a afirmação de que, para alguém ser gravemente prejudicado com a morte, é necessário manter uma conexão psicológica forte com o seu futuro. Voltaremos a essa crítica no capítulo 9.

Neste capítulo veremos outro tipo de crítica possível a essa posição: questionar a afirmação de que seres com menores capacidades cognitivas possuem pouca conexão psicológica com o seu futuro[38]. Veremos a seguir um exemplo que ilustra essa crítica[39].

Suponhamos que A no instante T1 tenha 10 conteúdos mentais e no instante T2 tenha também 10, mantendo 9 dos que já estavam em T1 e trocando um único conteúdo. Já B também tinha 10 conteúdos mentais em T1, e em T2 manteve todos os 10, mas ganhou outros 90.

Indivíduo	Conteúdos mentais em T1	Conteúdos mentais em T2	Conteúdos em comum	Novos conteúdos	Proporção mantida
A	10	10 (9+1)	9	1	90%
B	10	100 (10+90)	10	90	10%

[36] Ver, por exemplo, a visão de McMahan (2002).
[37] Essa afirmação, na verdade, é feita por McMahan (2002, p. 170) para se referir à morte de crianças pequenas, mas ele aplica a mesma tese para a morte de muitos tipos de animais não humanos.
[38] Essa crítica pode ser encontrada em Horta (2007, p. 752) e Faria (2016, p. 22).
[39] Esse exemplo foi adaptado de Faria (2016, p. 22).

Se o grau de conexão psicológica for medido a partir da *quantidade* de conteúdos mentais em comum, B tem maior conexão psicológica (10 conteúdos em comum, em comparação a 9 conteúdos de A).

Por outro lado, se o grau de conexão psicológica depende é da *proporção* de conteúdos mentais em comum, é A quem possui maior conexão psicológica (manteve 90% de seus conteúdos mentais, enquanto B manteve apenas 10%), apesar de a mente de B ser mais complexa.

Com base nisso poderia ser dito que, se o que o conceito de conexão psicológica visa expressar é o quão parecido psicologicamente alguém é entre um instante e outro, então a forma adequada de medi-la é em termos da *proporção* de conteúdos mentais em comum, e não de sua *quantidade*.

Se é assim, então seres cognitivamente menos sofisticados não necessariamente possuem pouca conexão psicológica com o seu eu futuro. Pelo contrário: dada a proporção dos conteúdos mentais de seres cognitivamente menos complexos variar menos, é possível que estejam conectados psicologicamente aos seus futuros de maneira muito mais forte do que estão os seres cognitivamente mais complexos.

Assim, mesmo se o grau de conexão psicológica for relevante para a magnitude do dano da morte, isso não implica que animais não humanos ou humanos com menores capacidades cognitivas sejam pouco prejudicados com a morte — muito pelo contrário. Além disso, como vimos, também é possível questionar a tese de que o grau de conexão psicológica é relevante para a magnitude do dano da morte. Veremos essa crítica no capítulo 9.

8. Discutindo a alegação de que os animais são substituíveis

Por vezes é defendido que não há nada de errado em matar animais não humanos, desde que tenham levado uma vida significativa até então, sejam mortos de maneira indolor e sejam substituídos por outros que nasceriam para ocupar o seu lugar e levar vidas igualmente positivas (e assim o ciclo continuaria). Esse argumento por vezes é utilizado para defender o uso de animais para consumo. É comumente dito que consumir os animais é beneficiá-los, pois "de outra forma não nasceriam". Chamemos essa posição de *defesa da substituição*.

Uma maneira de responder a essa posição é apontar que os animais criados para consumo vivem vidas repletas de sofrimento extremo e são mortos de maneiras brutais, e outros animais os substituem nascendo para viver naquele mesmo inferno. Portanto, seria ridículo dizer que foram beneficiados por nascerem em tal contexto. Porém, o proponente da substituição poderia dizer que a sua proposta é justamente reformar o sistema de exploração animal para que aquelas condições ideais aconteçam na prática e os animais vivam vidas boas. É claro, é duvidoso que isso seria possível na prática. Entretanto, independentemente disso, também é possível desafiar a ideia de que os animais são substituíveis mesmo nas condições ideais que o argumento assume. É isso que veremos neste capítulo.

Comecemos por perguntar por que alguém pensaria que os animais são substituíveis. Uma das razões é a crença de que os animais não são prejudicados com a morte. Mas, novamente, podemos perguntar: por que alguém pensaria isso? Neste capítulo examinaremos uma das explicações mais frequentemente dadas pelos proponentes da substituição: a *explicação centrada na identidade* (no capítulo 9 discutiremos outra explicação por vezes dada: a *explicação centrada nas razões prudenciais*).

A *explicação centrada na identidade* afirma que o que faz alguém ser o mesmo indivíduo ao longo do tempo é sua conexão psicológica[40]. Com base nisso é defendido que seres que não possuem um sentido temporal de si (isto é, não possuem memórias nem conseguem se imaginar no futuro) são *substituíveis*[41]. A razão para isso seria que, se um ser que não possui um sentido temporal de si não é o mesmo indivíduo ao longo do tempo, então tanto faz

[40] Essa visão é normalmente atribuída à Locke (1975 [1694], p. 335), mas foi defendida também por vários filósofos no século XX. Para uma lista desses autores, ver Olson (2021).
[41] Defesas da substituição podem ser encontradas em Ferré (1986, p. 399); Singer (2002 [1993], p. 128-143); Scruton (1996, p. 100) e Hare (1999, p. 238-9).

manter esse corpo vivo ou matá-lo e fazer nascer outro: de qualquer maneira, o indivíduo que existe agora é aniquilado (a diferença será apenas se o novo indivíduo nascerá neste mesmo corpo ou em outro).

Uma primeira crítica possível a esse argumento é apontar que, mesmo se ele fizesse sentido, só poderia justificar a substituição de seres que não possuem conexão psicológica alguma, e esse não é o caso da vasta maioria dos animais (se é que é o caso de algum).

Já uma segunda crítica é direcionada à própria ideia de que a identidade de um indivíduo é determinada pela sua conexão psicológica. A crítica sugere que essa ideia confunde dois sentidos do termo "o mesmo"[42]. Faz sentido afirmar que alguém que perdeu suas memórias "não é mais o mesmo" *qualitativamente*, isto é, no sentido de ser muito diferente psicologicamente do que era antes. Contudo, isso não significa que seja outro indivíduo *numericamente* a ocupar aquele corpo e que o indivíduo anterior foi aniquilado. Não é outra consciência a experimentar o mundo: é o mesmo indivíduo, só que não se lembra. Se for assim, então a conexão psicológica não determina a identidade numérica de um indivíduo.

Vejamos um exemplo para ilustrar esse ponto[43]. Imaginemos que Ana tem toda a sua conexão psicológica copiada para um novo corpo. Quando o novo corpo começa a funcionar, surge um novo indivíduo: Ana^B. Esse novo indivíduo, por ter a conexão psicológica de Ana, acredita que é Ana, e se lembra de tudo o que Ana experimentou até aquele momento como se ela própria tivesse experimentado.

Imagine também que Ana^B é idêntica fisicamente à Ana, e tem todos os trejeitos dela. Quando Ana^B caminha nas ruas, as pessoas pensam que é Ana. Entretanto, lembre-se que a Ana original não morreu. Estão vivas Ana e Ana^B. Se a conexão psicológica determinasse a identidade individual, Ana e Ana^B seriam o mesmo indivíduo. Mas, parece claro que são dois indivíduos distintos, apesar de terem a mesma conexão psicológica, pois são duas consciências distintas: o que uma experimenta, a outra não experimenta; as decisões de uma têm efeito apenas sobre o movimento do próprio corpo e não sobre o corpo da outra etc. Isso sugere que não é a conexão psicológica que determina a identidade de um indivíduo.

[42] Sobre essa distinção, ver Noonan e Curtis (2018).
[43] Essa é uma adaptação de um exemplo oferecido por Parfit (1984, p. 199-203).

Vejamos um segundo exemplo. Imagine que, assim como no caso de Ana acima, você terá toda a sua conexão psicológica copiada para um novo corpo, que ainda não entrou em funcionamento. Como no exemplo anterior, a pessoa que estará no novo corpo se lembrará de todas as suas experiências e pensará que é você. Entretanto, aconteceu um imprevisto. Ao copiarem a sua conexão psicológica para o novo corpo eles sem querer apagaram a sua conexão psicológica no seu cérebro. Agora, está vivo o novo indivíduo, no outro corpo, que lembra que é você e pensa que é você. Também está vivo você, que não lembra quem é. A pergunta é: onde *você* se encontra, no novo corpo ou no antigo?

Parece claro que é no corpo que você já estava, que agora já não tem a conexão psicológica que tinha, pois é você, sua consciência, quem estará ali experimentando tudo o que aquele corpo experimentar dali para frente, mesmo que você não lembre de nada do seu passado. A outra pessoa no novo corpo lembra que é você e pensa que é você, mas está enganada, pois é outra consciência, apesar de ter a mesma conexão psicológica. Assim, esse exemplo também sugere que a identidade de um indivíduo não é determinada pela sua conexão psicológica.

Se o que esses exemplos sugerem estiver correto, então uma das principais defesas da ideia de que certos animais são substituíveis (a *explicação centrada na identidade)* tem sérios problemas.

9. Seriam os animais não humanos pouco prejudicados com a morte?

9.1. O apelo à conexão psicológica

Por vezes é defendido que os animais não humanos (ou, pelo menos, muitos deles) são pouco prejudicados com a morte porque, alegadamente, não possuem uma conexão psicológica forte com o seu futuro. O que se quer dizer com *conexão psicológica* é o grau com que são mantidas memórias, traços de caráter, crenças, desejos, intenções etc.

Entretanto, podemos perguntar: por que, para alguém ser bastante prejudicado com a morte, precisaria ter uma conexão psicológica forte com o seu futuro? Uma explicação defende que é porque a conexão psicológica determina a identidade de alguém (isto é, é o que faz com que alguém seja o mesmo indivíduo ao longo do tempo). Vimos já os problemas com essa explicação no capítulo 8. Neste capítulo discutiremos outra explicação, por vezes oferecida. Essa explicação afirma que a conexão psicológica é relevante para determinar a força das *razões prudenciais* de um indivíduo, mesmo que não seja relevante para determinar sua identidade[44].

9.2. O apelo às razões prudenciais

O que se quer dizer com *razões prudenciais*? São as razões que alguém possui para evitar eventos negativos e para buscar eventos positivos que poderiam acontecer consigo próprio. De acordo com a posição que vamos discutir, a *força* das razões que alguém possui para evitar ou buscar determinado evento que ocorreria consigo no futuro seria determinada *multiplicando-se* o quão bom ou ruim é esse evento pela conexão psicológica que manteria com o seu "eu futuro"[45].

Segundo essa abordagem, por essa razão, se os animais não humanos tiverem pouca conexão psicológica, não são muito prejudicados com a morte, mesmo que ela os prive de ter experiências bastante satisfatórias.

---

[44] Essa visão é defendida por McMahan (2002, p. 43, 66-9, 75-80).
[45] McMahan (2002, p. 80).

Vimos no capítulo 7 que uma maneira de questionar esse argumento é negar que os animais não humanos tenham pouca conexão psicológica com o seu futuro. Entretanto, neste capítulo abordaremos outro tipo de crítica: veremos dois contraexemplos que desafiam a ideia de que a conexão psicológica seja importante para a força das razões prudenciais[46].

9.3. A força das razões para evitar eventos negativos depende da conexão psicológica?

O primeiro contraexemplo diz respeito à força das razões para evitar eventos negativos.

O caso do mal maior

Imaginemos que Ana descobre que é impossível evitar o mal de Alzheimer no final da sua vida e que, depois de um ano, a doença terá destruído toda a conexão psicológica com quem ela é agora. Além disso, descobre também que sofrerá de uma segunda condição, que lhe trará muita dor. Contudo, é possível escolher em que momento a segunda condição acontecerá: ou depois de o Alzheimer tê-la feito perder toda a sua conexão psicológica, ou antes de ter a doença, enquanto ainda retém uma conexão psicológica forte com quem ela é agora. Entretanto, há uma diferença: se escolher que a segunda condição ocorra depois de perder totalmente a conexão psicológica, a dor será muito mais severa.

Ao que parece, do próprio ponto de vista de Ana, é preferível escolher que a dor aconteça enquanto ela ainda possui uma conexão psicológica forte consigo agora, simplesmente porque a dor será menor. Se o grau de conexão psicológica fosse relevante para determinar a força das razões que alguém tem para buscar evitar um evento negativo que aconteceria consigo próprio no futuro, teríamos de dizer que é preferível para Ana passar pela dor muito mais intensa, escolhendo que ela ocorra depois da perda total da conexão psicológica. Se esse não é o caso, então parece que a força das razões prudenciais para evitar um evento negativo não depende do grau de conexão psicológica.

9.4. A força das razões para buscar eventos positivos depende da conexão psicológica?

[46] Exemplos similares podem ser encontrados em Cunha (2022, cap. 3.9.6). Um exemplo similar ao primeiro, mas focado também em outros aspectos, pode ser encontrado em Horta (2017, p. 907).

O segundo contraexemplo visa mostrar a mesma coisa, mas em relação à força das razões prudenciais para buscar eventos positivos (e, consequentemente, para evitar a morte).

O caso do bem maior

Imaginemos que Bia ainda é uma criança de cinco anos, e tem o desejo de conhecer as pirâmides do Egito. Contudo, imaginemos que, se viajar agora, enquanto possui uma conexão psicológica forte com quem ela é agora, a viagem será prazerosa, mas que será muito mais prazerosa se ela viajar quando for adulta. Contudo, quando for adulta terá uma conexão psicológica muitíssimo fraca com quem ela é agora (suas memórias, traços de caráter, crenças, desejos, intenções etc. terão mudado bastante).

Parece que Bia tem razões prudenciais para preferir fazer a viagem quando for adulta, simplesmente porque a viagem será muito mais prazerosa. Se isso estiver correto, então a conexão psicológica também não é relevante para determinar a força das razões prudenciais que alguém possui para buscar eventos positivos.

Isso sugere que um indivíduo que possui menor conexão psicológica (ou mesmo que não retenha conexão psicológica alguma) não é necessariamente pouco prejudicado com a morte, pois deixar de experimentar os eventos positivos que a morte impediria não lhe é, por isso, pouco prejudicial. Portanto, um apelo à conexão psicológica não parece conseguir mostrar que os animais não humanos são pouco prejudicados com a morte.

9.5. Discutindo respostas aos exemplos

Para efeito de simplificação, chamemos de *abordagem multiplicadora* aquela que defende que a força das razões prudenciais para buscar/evitar determinado evento deve ser determinada multiplicando-se o quão bom/ruim seria o evento pelo grau de conexão psicológica que alguém manteria entre o tempo presente e o momento em que o evento ocorreria.

Dossena (2024b, p. 86-7) responde ao *Caso do Mal Maior* defendendo que, ao contrário do que pode parecer, a abordagem multiplicadora não implicaria escolher passar pela dor mais severa. Segundo o autor, isso seria assim porque tal abordagem também levaria em conta os interesses futuros que alguém teria, desde que seja mantido algum grau de relações de unidade

prudencial (no caso, algum grau de conexão psicológica) entre o momento presente e o momento futuro em que o interesse será frustrado, mesmo que essas relações de unidade prudencial sejam fracas. Veremos a seguir três problemas com essa resposta.

O primeiro problema é que no *Caso do Mal Maior* a dor mais forte ocorrerá após a doença ter feito o indivíduo perder *totalmente* a conexão psicológica com quem é agora. Assim, nesse caso a condição sugerida pelo autor ("desde que haja algum grau de relações de unidade prudencial") não é cumprida. Mas, se o indivíduo ainda tem razões para preferir evitar que a dor ocorra nessa condição simplesmente porque a dor será mais intensa, então o grau de conexão psicológica não é relevante para a força das razões prudenciais (uma vez que nesse caso o grau de conexão psicológica é igual a zero).

O segundo problema é que tanto o *Caso do Mal Maior* quanto o *Caso do Bem Maior* reconhecem que a abordagem multiplicadora levaria em conta todos os eventos positivos e negativos que ocorreriam com o indivíduo dali para frente (e, portanto, levaria em conta seus interesses futuros). Entretanto, é importante lembrar, tal abordagem prescreve *multiplicar* o quão bom ou ruim seria o evento pelo grau de conexão psicológica mantido pelo indivíduo entre o momento atual e o momento em que o evento ocorreria, com vistas a determinar a força das razões prudenciais. E é nesse sentido que tal abordagem teria de dizer que temos razões prudenciais muito fracas, seja para buscar um evento muito bom, seja para evitar um evento muito ruim, caso tais eventos venham a ocorrer em um momento onde já não mantemos uma conexão psicológica forte com quem somos agora. No *Caso do Mal Maior*, onde o indivíduo não retém *nenhuma* conexão psicológica com o momento atual, tal abordagem teria que dizer que o indivíduo não tem *razão alguma* para evitar a dor mais forte.

O terceiro problema é que, se como o autor reconhece, temos razões para evitar a dor maior, mesmo que no momento em que ela ocorreria teríamos pouca (ou mesmo nenhuma) conexão psicológica com quem somos agora, então a resposta que o autor oferece ao *Caso do Mal Maior*, em vez de mostrar que o grau de conexão psicológica é importante para a força das razões prudenciais, enfatiza exatamente o contrário (que é exatamente o que o *Caso do Mal Maior* visa enfatizar): que o que importa para a força das razões prudenciais é saber o quão bom ou ruim seria o evento, e não, o grau de conexão psicológica que manteríamos entre o momento atual e o momento em que o evento ocorreria.

O autor reconhece que sua resposta é incompatível com a ideia de que a força das razões prudenciais é uma função entre o valor/desvalor do evento futuro e a força das relações de unidade prudencial (no caso, o grau de conexão psicológica)[47]. Ele sugere como solução para isso reconhecer que qualquer evento futuro negativo ou positivo já fornece razões prudenciais significativas, mas que, se o grau de conexão psicológica for menor entre o presente e esse futuro, essas razões teriam um peso um pouco menor[48].

O problema com essa saída é que, se essas razões teriam um peso menor, então não deveríamos concluir que é melhor evitar o mal maior, uma vez que ele ocorreria depois de termos perdido toda a conexão psicológica. Já o mal menor ocorreria quando ainda temos uma conexão psicológica forte e, segundo a solução oferecida pelo autor, teríamos que dizer que as razões para evitá-lo seriam mais fortes do que para evitar o mal maior.

Além disso, a resposta oferecida pelo autor não explica a importância do grau de conexão psicológica para a força das razões prudenciais. Na verdade, o que a resposta sugere é que, se mantivermos que o grau de conexão psicológica é muito menos relevante para a força das razões prudenciais, então não vamos chegar à conclusão de que é racional escolher passar por uma dor muito maior. Mas, isso não é mostrar que o grau de conexão psicológica é relevante para a força dessas razões, nem mesmo em um grau menor[49].

Dossena (2024a, 2024b) fez uma análise bastante honesta e minuciosa, tanto da posição defendida aqui quanto da posição que os contraexemplos que ofereci visam criticar. Entretanto, segundo entendo, as respostas oferecidas pelo autor muito mais se aproximam da posição defendida aqui do que salvam o critério do grau de conexão psicológica. Se é assim, então parece que se mantém de pé a tese de que os indivíduos (incluindo animais não humanos) podem ser gravemente prejudicados com a morte por conta de fatores que tem a ver unicamente com aquilo que perderiam de desfrutar se morressem, independentemente do grau de conexão psicológica que manteriam ao longo do tempo.

---

[47] Ver Dossena (2024b, p. 88)
[48] Id.
[49] Dossena (2024b, p. 88) defende a importância de tal critério apontando que ele evita a implicação de que a morte de fetos já sencientes é uma tragédia maior que a morte de crianças, ponto que discutimos no capítulo 6.

10. A alegação de que ter pouco tempo restante torna a morte um dano pequeno

10.1. A alegação de que não é errado matar animais que têm pouco tempo pela frente

Uma posição por vezes defendida é a de que animais que teriam pouco tempo de vida pela frente seriam pouco prejudicados com a morte. Ter pouco tempo de vida pela frente é algo que poderia ocorrer: (1) ou quando o lifespan característico da espécie do animal em questão for curto; (2) ou quando for longo, mas o animal estiver perto do final desse lifespan. Segundo essa posição, nessas condições não haveria nada de errado em matá-los.

Há pelo menos duas maneiras de se questionar essa posição. A primeira é questionar a tese de que, se alguém possui pouco tempo de vida pela frente, é pouco prejudicado com a morte. Já a segunda é defender que alguém ser pouco prejudicado com a morte é insuficiente para justificar matá-lo. Veremos cada um desses questionamentos separadamente a seguir.

10.2. Várias maneiras de calcular a magnitude do dano da morte

Examinemos primeiro a alegação de que ter pouco tempo de vida pela frente torna a morte um dano pequeno. Na base dessa alegação está a ideia de que a gravidade do dano da morte deve ser medida unicamente com base no tempo que resta para ser vivido.

Entretanto, como vimos no capítulo 5, outro fator crucial para se medir a magnitude do dano da morte[50] é o quão positiva ou negativa seria a vida (a que resta para ser vivida e/ou a vida vivida até então, como detalharemos mais adiante). Vimos que na literatura sobre a magnitude do dano da morte, uma forma de medição que relaciona os dois fatores (multiplicando o *tempo* pela *qualidade de vida* em cada instante) são os AVAQs (*Anos de Vida Ajustados pela Qualidade*)[51]. Nesse sentido, diz-se que um indivíduo teria uma quantidade X de AVAQs pela frente e que já desfrutou de uma quantidade X de AVAQs até o momento. Levando isso em conta, é possível que A tenha mais tempo de vida pela frente do que B, mas seja B quem tenha mais AVAQs pela frente, dada a expectativa dos seus níveis de bem-estar futuros ser maior.

---

[50] Para uma discussão um pouco mais detalhada sobre a magnitude do dano da morte, ver Cunha (2021, 99-112; 2022, p. 61-92). Para um tratamento extenso da questão, ver Horta (2007, p. 537-777).

[51] Para uma aplicação dessa teoria ao dano da morte para animais não humanos, ver Horta (2010) e Cunha (2021, p. 2022, p. 71-73)

Entretanto, como estamos a avaliar somente a alegação de que ter pouco tempo de vida pela frente torna a morte um dano leve, para efeito de simplificação assumiremos que os indivíduos comparados terão a mesma quantia de bem-estar pela frente, e que esse bem-estar será positivo a ponto de a morte ser um dano.

Para avaliarmos a alegação de que ter pouco tempo de vida pela frente torna a morte um dano trivial é importante observar que há várias maneiras de se medir o quão grave é o dano da morte levando em conta o momento em que ela ocorre. A seguir estão algumas.

As duas primeiras levam em conta, ou apenas o futuro, ou apenas o passado:

(1) *Futuro apenas.* Quanto maior a quantidade de tempo restante, maior o dano da morte.

(2) *Passado apenas.* Quanto menos alguém viveu até agora, maior o dano da morte.

Há outras formas que levam em conta tanto o futuro quanto o passado. Entretanto, existem muitas maneiras de se estabelecer a relação entre esses dois fatores na medição da magnitude do dano da morte. A seguir estão dois exemplos:

(3) *Porcentagem*. Quanto menos o tempo vivido até o momento representa da porcentagem da expectativa de vida, maior o dano da morte. Por exemplo, imaginemos que um animal pertence a uma espécie cujo lifespan típico é de um ano, e ele morre com um mês de idade. Ele viveu, então, 8,3% do que poderia ter vivido. Segundo a fórmula em questão o dano de sua morte é de 91,7% (sendo 100% o dano máximo, que é quando alguém morre logo que começa a existir enquanto ser senciente).

(4) *Prioridade*. Consiste em medir a magnitude do dano da morte assumindo que, quanto menos alguém viveu até agora, mais valor tem um instante adicional de vida[52]. Assim, suponhamos que A e B teriam pela frente 40 anos de vida, mas que A viveu até agora 20 anos e B viveu apenas 10. Segundo essa forma de medir, apesar de A e B terem pela frente o mesmo tempo de vida, esse tempo seria mais valioso para B porque ele viveu menos até o

[52] Na verdade, a fórmula original relaciona tempo e qualidade de vida e consiste em medi-la assumindo que, quanto menos AVAQs alguém desfrutou até o momento, mais valor tem receber um AVAQ adicional.

momento. Essa maneira de medir dará resultados diferentes daquela baseada na porcentagem. Por exemplo, suponhamos que A tenha um lifespan de 20 anos e já viveu 10 anos, e que B tenha um lifespan de 10 anos e já viveu 5 anos. Segundo a fórmula *Porcentagem*, a magnitude do dano da morte para ambos é igual, pois ambos viveram 50% do total. Já de acordo com a fórmula *Prioridade*, seria levado em conta, tanto que o tempo que resta para A é maior, quanto que o tempo vivido até então por B foi menor.

Como vimos no capítulo 5, uma fórmula para medir a magnitude do dano da morte segundo essa concepção seria a seguinte[53]: $g(T) - g(P)$, onde T é o bem-estar total da vida do indivíduo caso vivesse o máximo de sua expectativa de vida, P é o bem-estar que o indivíduo viveu até o momento e g é uma função estritamente crescente e estritamente côncava. Ela é estritamente crescente porque quanto mais bem estar um indivíduo teve até então, mais valor tem o total do bem-estar. E ela é côncava para representar a ideia de que, quanto menos alguém teve de bem-estar até o momento, maior o dano de não ter uma unidade adicional de bem-estar.

Veremos a seguir como cada uma dessas formas de medição teria de avaliar a magnitude do dano da morte.

10.3. Avaliando a magnitude do dano da morte segundo quatro fórmulas

(1) De acordo com a fórmula *Futuro apenas*, o dano da morte para indivíduos para os quais resta pouco tempo de vida pela frente seria menor (em comparação aos indivíduos para os quais resta mais tempo), seja lá se forem indivíduos cujo lifespan é curto, seja lá se forem indivíduos cujo lifespan é longo e estão no fim desse lifespan. Por exemplo, suponhamos que um animal tenha um lifespan de 1 ano e viveu até agora 1 mês e que um humano (cuja expectativa de vida média é de 73 anos) tenha vivido até agora 72 anos e 1 mês. Segundo essa

[53] Essa fórmula para o dano da morte foi desenvolvida por Ribeiro (2024) a partir de uma fórmula sugerida por Holtug e Adler (2019) para comparações de danos em geral (e não apenas o dano da morte) na *teoria prioritarista*. O prioritarismo é a teoria da ética normativa segundo a qual quanto pior é o nível de bem-estar de um indivíduo, mais valor possui uma unidade adicional de melhora em seu bem-estar. O *princípio prioritarista* é diferente do *princípio da utilidade marginal decrescente*, segundo o qual uma *unidade adicional de recurso* gera *mais bem-estar* quanto menor for a quantidade desse recurso que alguém possui. Já segundo o princípio prioritarista, uma *unidade adicional de bem-estar* possui *mais valor* quanto menor for o nível de bem-estar de quem receberia essa unidade adicional. Parfit (1995, p. 105) resume a diferença dessa maneira: "assim como os recursos possuem utilidade marginal decrescente, a utilidade possui valor marginal decrescente". Sobre prioritarismo, ver Parfit (1995) e Holtug (2007).

maneira de medir, a magnitude do dano da morte para ambos é a mesma, pois o que lhes resta são 11 meses.

Uma observação importante em relação a essa fórmula é que ela não implica necessariamente que os indivíduos que possuem menos tempo pela frente são *pouco prejudicados* com a morte. Implica apenas que são *menos prejudicados* do que os indivíduos que possuem mais tempo restante. Isso é assim porque é variável o ponto em que poderia ser traçada uma linha para se estabelecer a partir de quanto tempo restante a morte passa a ser um dano grave. Por exemplo, se o que nos resta é um mês de vida positiva, provavelmente já diríamos que perdemos algo significativo. E, com certeza, se fosse um ano, diríamos que perdemos algo muito significativo. Assim, mesmo essa fórmula ainda não implicaria que os animais que possuem pouco tempo pela frente são pouco prejudicados pela morte.

Por exemplo, suponhamos que um humano nasça com uma doença e saibamos que o máximo que conseguirá viver será alguns poucos anos (e que até lá sua vida poderá ser satisfatória). Não diríamos que esse humano é pouco prejudicado com uma morte prematura apenas porque a sua expectativa de vida é curta. Muito pelo contrário: parece que ele é prejudicado em alto grau se não puder experimentar o pouco tempo que ainda lhe resta.

(2) De acordo com a fórmula *Passado apenas* o quanto alguém tem pela frente não importa: tudo o que importa é o quanto esse alguém viveu até o momento. Segundo essa fórmula todos os animais não humanos (independentemente do tamanho de seus lifespans e do quanto resta pela frente para viverem) são tão prejudicados pela morte quanto seriam humanos que morressem com a mesma idade.

(3) De acordo com a fórmula *Porcentagem* não importa diretamente, nem o tamanho do lifespan, nem a quantidade de tempo que resta para ser desfrutada: tudo o que importa diretamente é o quanto o tempo vivido até então representa em termos de porcentagem da expectativa total. Por exemplo, segundo essa fórmula um animal não humano que é morto em 15% de seu lifespan é tão prejudicado com a morte quanto seria um humano morto em 15% de seu lifespan, seja lá qual for o tamanho do lifespan típico de cada espécie.

(4) De acordo com a fórmula *Prioridade*, o tempo que resta para ser vivido teria de ser pesado em relação ao que foi vivido até o momento. Por exemplo, comparemos novamente um

animal com uma expectativa de vida de 1 ano e que viveu até agora 1 mês, com um humano (cuja expectativa de vida média é de 73 anos) que viveu até agora 72 anos e 1 mês. Segundo a fórmula *Prioridade* nesse caso o animal não humano seria prejudicado com a morte em maior grau do que o humano, pois apesar de ambos terem o mesmo tempo de vida pela frente, o animal não humano viveu muito menos até o momento. É claro, de acordo com essa fórmula a magnitude do dano da morte variaria muito, dependendo do quanto variasse o tempo restante e o tempo vivido até então para os indivíduos comparados. Entretanto, de acordo com essa fórmula na maioria dos casos o dano da morte para animais não humanos é maior do que de acordo com a fórmula *Futuro Apenas*.

10.4. Conclusão quanto ao dano da morte e o momento em que ela ocorre

De todas as quatro fórmulas que vimos, a que leva em conta apenas o tempo futuro é a que seria menos favorável a reconhecer que a morte prejudica bastante os animais que têm pouco tempo de vida pela frente. Entretanto, como vimos, mesmo essa fórmula teria de reconhecer que são tão prejudicados pela morte quanto seriam humanos que tivessem o mesmo tempo de vida pela frente.

Vimos também que há pelo menos três outras fórmulas, e que todas elas geralmente implicam em reconhecer um maior dano da morte do que a fórmula que leva em conta apenas o futuro. Isso ocorre porque em todas essas outras fórmulas é levado em conta (somente ou também) fatores passados. Como vimos no item 5.3, a importância de se levar em conta fatores passados pode ser explicada pela seguinte analogia: se já comi cinco fatias de um bolo, deixar de comer mais uma me prejudica menos do que prejudicaria se eu tivesse comido apenas uma.

10.5. E, se a passagem do tempo for diferente para animais de diferentes espécies?

Existe a possibilidade de os membros das distintas espécies terem uma percepção distinta da passagem do tempo. De acordo com determinada teoria, animais menores teriam cérebros que processariam as informações mais rapidamente, tornando mais rápido o seu "relógio interno" de marcação da percepção da passagem do tempo, de tal modo que, o que para nós parece uma semana, para tal animal seria experimentado como o equivalente a meses ou anos[54].

[54] Para uma discussão sobre isso, ver Tomasik (2016).

Chamemos essa teoria de *Teoria do Tempo Diferente* (TTD), pois ela mantém que a passagem do tempo é percebida em velocidades diferentes para animais de diferentes espécies. Em contraste, chamemos a teoria que defende que tal percepção é a mesma, independentemente da espécie, de *Teoria do Tempo* Igual (TTI).

Poderia ser dito que, se a TTD estiver correta, os animais que possuem um lifespan curto na verdade já teriam desfrutado de muito mais tempo até o momento, e que teríamos de levar isso em conta ao avaliar a magnitude do dano da morte. Isso é verdade, mas não implica necessariamente que as fórmulas que levam em conta o passado teriam que manter que tais animais são pouco prejudicados com a morte. A seguir veremos como cada uma das quatro fórmulas acima teria de avaliar essa questão se a TTD estiver correta.

- A fórmula *Futuro Apenas* teria que manter que o dano da morte para esses animais, caso a TTD estiver correta, seria maior do que se a TTI estiver correta, pois então teriam mais tempo de desfrute pela frente (o quão maior dependeria do quão mais rápido seria o seu relógio interno de marcação da percepção da passagem do tempo).

- De acordo com a fórmula *Passado Apenas*, o dano da morte para esses animais seria *menor* do que se a passagem subjetiva do tempo fosse igual, mas isso não implicaria que o dano da morte necessariamente seria *pequeno*.

- De acordo com a fórmula *Proporção* não haveria alteração alguma em relação à magnitude do dano da morte, pois para essa fórmula o que importa é o quanto o momento da morte representa em termos de proporção do total do lifespan, e não o tamanho do lifespan.

- De acordo com a fórmula *Prioridade*, se por um lado o fato de terem experimentado mais tempo subjetivo até então contribuiria para diminuir a magnitude do dano da morte, o fato de terem uma maior quantidade de tempo subjetivo pela frente contribuiria para aumentar o dano da morte.

Em resumo, seja lá se for a TTD ou a TTI que estiver correta, não parece haver base para se afirmar que a morte prejudica pouco os seres sencientes, mesmo os que tiverem pouco tempo de vida pela frente.

10.6. Se alguém tem pouco tempo de vida pela frente, isso justifica matá-lo?

Nos itens anteriores vimos que é possível questionar a alegação de que, porque alguém possui pouco tempo de vida pela frente, é pouco prejudicado com a morte. Entretanto, assumamos para efeito de argumentação que, em tais condições, um indivíduo é pouco prejudicado com a morte. Isso não parece suficiente para justificar matá-lo. Por exemplo, mesmo que um humano tenha poucos meses, ou apenas mais alguns dias (ou mesmo um único dia) de vida positiva pela frente, é normalmente considerado inaceitável matá-lo, mesmo reconhecendo-se que, nesse caso, a magnitude do dano da morte para ele seria muito menor do que se tivesse anos de vida pela frente.

Os defensores de que é correto matar um animal não humano que possui pouco tempo de vida pela frente teriam então de defender que é correto matar qualquer humano que possua o mesmo tempo de vida pela frente. Uma alternativa é aceitarem que um humano possuir pouco tempo de vida restante não é justificativa para matá-lo. Mas, então, isso implica aceitar que um animal não humano ter pouco tempo de vida pela frente também não é justificativa para matá-lo.

A única maneira de negar essas implicações seria demonstrar que os humanos deveriam ter um status especial que os protegeria nessas condições, que estaria ausente no caso dos animais não humanos. Entretanto, como discutiremos em detalhes no capítulo 12, não parece haver justificativa para se atribuir status morais diferenciados. Se isso estiver correto, então as implicações acima se mantém iguais, seja lá se os afetados pela decisão forem animais humanos ou não humanos.

11. E, se humanos fossem mais prejudicados com a morte?

11.1. Visões comuns sobre matar e sobre salvar vidas

As duas posições a seguir são comumente defendidas:

- (1) Que é correto matar animais não humanos (por exemplo, para consumo, em experimentos ou para diversas outras finalidades).

- (2) Que não deveríamos usar recursos para salvar as vidas de animais não humanos (por exemplo, quando são vítimas de doenças ou em desastres).

Neste capítulos essas posições serão referidas como "duas posições comuns".

Frequentemente essas posições são defendidas alegando-se que os animais não humanos são menos prejudicados com a morte do que são os humanos. Em capítulos anteriores foi defendido que humanos não são necessariamente mais prejudicados com a morte do que animais não humanos. Neste capítulo, entretanto, será defendido que, mesmo que fossem, isso ainda seria insuficiente para fundamentar aquelas duas posições.

11.2. Se um ser for mais prejudicado com a morte do que outro, quais as implicações?

Suponhamos que A seja mais prejudicado se morrer do que B. O que isso implica? Implica apenas que temos razões diretas[55] mais fortes contra matar e para salvar a vida de A. Isso *não* implica que não haja razões diretas contra matar e para salvar a vida de B. Nem mesmo implica que essas razões sejam fracas no caso de B. Podem ser, inclusive, muitíssimo fortes, apenas levemente menos fortes do que as razões contra matar e para salvar a vida de A.

Assim, o que teria que ser mostrado para justificar as duas posições comuns *não é* que os animais não humanos são menos prejudicado com a morte do que são os humanos, e sim, que os animais não humanos quase não são prejudicados com a morte. Nos capítulos 4, 5, 8, 9 e

[55] Poderia haver razões indiretas para preferirmos salvar B, mesmo que ele fosse menos prejudicado com a morte do que A. Por exemplo, esse seria o caso se salvar B garantisse que salvaríamos as vidas de outros indivíduos, e que isso não aconteceria (ou aconteceria em menor grau) se optássemos por salvar A.

10 foi defendido que todo ser senciente é passível de ser prejudicado com a morte em alto grau. Isso é suficiente para haver fortes razões diretas contra matá-los e para salvar suas vidas em situações onde seriam bastante prejudicados com a morte.

11.3. Alguém ser mais prejudicado se morrer já justifica matar outros para salvá-lo?

Poder-se-ia pensar que, se A é mais prejudicado com a morte do que B, isso justificaria matar B se fazê-lo salvar a vida de A. Entretanto, se olharmos para exemplos envolvendo humanos, fica evidente que isso, *por si só*, é insuficiente para justificar tal ato. Vejamos:

Os graus com que os diversos humanos são prejudicados com a morte também são altamente variáveis. Alguns já desfrutaram bastante da vida; outros viveram muito pouco. Alguns viveram até o momento uma vida significativa; outros viveram predominantemente sofrimento. Alguns têm uma perspectiva de vida significativa pela frente; já outros tudo o que lhes aguarda se continuarem vivos é sofrimento extremo. Alguns ainda teriam muito para viver; outros teriam pouco tempo pela frente. Em resumo, o dano da morte também varia muito no caso dos diversos humanos. Entretanto, isso não parece ser suficiente para justificar matar um humano só porque fazê-lo salvaria outro humano que seria mais prejudicado com a morte. Se assim fosse seria correto matar idosos ou adultos mais velhos toda vez que isso tornasse possível salvar as vidas de humanos mais jovens.

Poder-se-ia pensar que o que foi dito acima só faz sentido em visões de ética baseadas em direitos invioláveis, segundo as quais é sempre errado matar um indivíduo para salvar outro(s). Entretanto, quem defende que é correto violar direitos se isso for necessário para alcançar as melhores consequências também pode concordar que o mero fato de A ser mais prejudicado com a morte do que B ainda é insuficiente para justificar matar B para salvar A. A seguir isso está explicado em mais detalhes.

Se o que alguém busca são as melhores consequências, e a morte é um dano, teria que ser mostrado que não há nenhuma outra maneira menos danosa de salvar a vida de A do que matar B. Teria também que ser mostrado que o ato de autorizar matar uns para salvar outros no contexto em questão produz as melhores consequências em longo prazo, levando em conta como esse ato influencia as decisões futuras das outras pessoas. É claro, quem busca as melhores consequências também levaria em conta, ao decidir, o fato de que um indivíduo é

mais prejudicado com a morte do que outro. Entretanto, não é a única coisa que precisa levar em conta, se sua meta é alcançar as melhores consequências. Portanto, também teria de reconhecer que a constatação de que um indivíduo é mais prejudicado com a morte do que outro, por si só, é insuficiente para justificar matar um para salvar outro.

Assim, se o fato de B ser menos prejudicado com a morte do que A é insuficiente para justificar matar B até mesmo se isso salvar a vida de A, muito menos seria suficiente para justificar matar B visando fins totalmente desnecessários, como consumi-lo.

Isso não quer dizer necessariamente que seja sempre errado matar, nem que seja sempre errado deixar de salvar uma vida. Significa apenas que o fato de A ser mais prejudicado com a morte do que B é insuficiente para fundamentar que é correto matar B ou que não temos obrigação de salvar a vida de B.

11.4. Razões para salvar vidas, dano da morte e número de vítimas

Imaginemos para efeito de argumentação que ficasse provado que os humanos são mais prejudicados com a morte do que os animais não humanos. Isso implicaria que devemos necessariamente priorizar problemas cujas vítimas são humanas? Não, pois um fator importante não está ainda a ser considerado: o número de indivíduos que poderíamos salvar. A relação entre *número de indivíduos* e *dano por indivíduo* será explicada a seguir.

Concedamos para efeito de argumentação que cada humano fosse prejudicado com a morte 100 vezes mais do que cada animal não humano. Isso é conceder realmente bastante. Mas, mesmo isso ainda seria insuficiente para se concluir que sempre temos razões mais fortes para salvar humanos. Por exemplo, se a escolha fosse entre, ou salvar um humano, ou salvar 101 animais não humanos, nesse caso a balança já penderia para salvar os animais não humanos.

Seja lá o quão mais alguém dissesse que os humanos são prejudicados com a morte, sempre haveria uma quantia de animais não humanos a partir da qual teríamos que priorizar salvar animais não humanos. Assim sendo, mesmo que os animais não humanos fossem menos prejudicados com a morte do que os humanos, isso também seria insuficiente para fundamentar a conclusão de que devemos investir mais recursos em salvar vidas humanas.

Poderia ser objetado que devemos salvar aqueles que são mais prejudicados com a morte, não importando o quão mais indivíduos poderíamos salvar de outra maneira. Entretanto, essa ideia não é nada óbvia. Portanto, precisaria ser justificada, e não meramente assumida. Apontar que postulá-la implicaria a conclusão que alguém prefere não é mostrar que ela está correta. Assim, até prova do contrário temos razões para pensar que o número de vítimas que poderíamos salvar também importa e, como vimos, esse fator por vezes pode fazer a balança pender para salvar aqueles que seriam menos prejudicados com a morte.

11.5. Conclusões

Frequentemente é assumido que, se os humanos forem mais prejudicados com a morte do que os animais não humanos, então é correto matar animais não humanos, e que não deveríamos usar recursos para salvar as vidas de animais não humanos.

Entretanto, vimos que, mesmo se humanos fossem mais prejudicados com a morte do que animais não humanos, isso não implicaria que não há razões contra matar e para salvar as vidas de animais não humanos, e nem que essas razões são fracas.

Além disso, como vimos, mesmo que os animais não humanos fossem menos prejudicados com a morte do que os humanos, dependendo da quantidade de animais não humanos que conseguiríamos salvar com certa quantia de recurso, ainda poderia haver razões para priorizar salvá-los.

Importante: no presente capítulo assumimos unicamente para efeito de argumentação que os humanos seriam mais prejudicados com a morte do que os animais não humanos. O objetivo foi apenas mostrar que, mesmo se esse fosse o caso, não haveria as implicações que normalmente são supostas. Entretanto, como defendido em capítulos anteriores, não parece haver base para fundamentar a alegação de que humanos são necessariamente mais prejudicados com a morte do que animais não humanos[56]. Se é assim, então as razões contra matar e para salvar as vidas de animais não humanos em situações onde eles seriam prejudicados com a morte são ainda mais fortes do que as descritas no presente capítulo.

[56] Para uma argumentação mais detalhada em defesa disso, ver Cunha (2022, p. 61-92)

12. Status moral diferenciado, dano da morte e erro em matar

12.1. Dano da morte e erro em matar

Compare essas duas alegações:

Alegação 1: "Há razões mais fortes contra matar e para salvar vidas de humanos porque eles são mais prejudicados com a morte do que animais não humanos".

Alegação 2: "Há razões mais fortes contra matar e para salvar vidas de humanos mesmo se eles forem menos prejudicados com a morte do que animais não humanos".

Discutimos a alegação 1 em capítulos anteriores. Neste capítulo discutiremos a alegação 2.

12.2. Razões contra matar e para salvar vidas: diretas e indiretas

Em relação às razões contra matar e para salvar vidas, existem razões diretas e indiretas:

Diretas: são relacionadas ao indivíduo que morreria.

Indiretas: são relacionadas ao impacto que a morte de alguém teria em outros indivíduos.

Um exemplo de razão direta seria o prejuízo que o indivíduo teria se morresse. Um exemplo de razão indireta seria a falta que outros indivíduos sentiriam dele, ou a possibilidade de ele beneficiar outros indivíduos caso continuasse vivo.

12.3. O debate sobre as razões diretas: tese da magnitude versus tese do status

No debate sobre a força das razões contra matar e para salvar vidas há uma discussão sobre se deveriam contar apenas as razões diretas, ou se deveriam contar também as indiretas, e, em caso positivo, se elas deveriam ter ou não o mesmo peso que as razões diretas.

Neste capítulo não entraremos nessas discussões. Em vez disso, abordaremos a discussão sobre de quais fatores deve depender a força das razões *diretas* contra matar e para salvar vidas.

De um lado, a *Tese da Magnitude* (*TM*) defende que deve depender unicamente da magnitude do dano da morte. Isto é, segundo essa posição quanto mais alguém for prejudicado com a morte, mais fortes as razões diretas contra matá-lo e para salvar sua vida.

De outro lado, a *Tese do Status* (*TS*) defende que podemos ter razões diretas mais fortes contra matar e para salvar a vida de alguém, mesmo que seja menos prejudicado com a morte, caso esse alguém possuir um *status especial*.

Nos itens a seguir, veremos algumas implicações dessas duas teses.

12.4. Razões diretas contra matar como dependentes do dano da morte

Segundo a TM, dados dois indivíduos A e B, temos razões diretas mais fortes contra matar e para salvar a vida daquele que for mais prejudicado com a morte, seja lá quem for.

Isso não significa que segundo a TM não haja razões diretas contra matar e para salvar a vida daquele que for menos prejudicado com a morte. Na verdade, segundo a TM essas razões também podem ser muitíssimo fortes (isso depende do quão prejudicado com a morte o indivíduo seria). Significa apenas que, segundo a TM, as razões contra matar e para salvar aquele que seria mais prejudicado com a morte são ainda mais fortes.

Considere então duas implicações da TM:

Implicação 1: Comparando-se um humano que têm as capacidades cognitivas de um adulto normal e um humano que carece dessas capacidades (como bebês, crianças, fetos já sencientes ou adultos vítimas de certas doenças ou acidentes que os impedem de ter tais capacidades), se o humano que carece dessas capacidades for mais prejudicado com a morte do que o humano que possui essas capacidades, temos razões diretas mais fortes contra matar e para salvar a vida do humano que carece dessas capacidades.

Implicação 2: Comparando-se um animal não humano e um humano, se os animal não humano for mais prejudicado com a morte do que o humano, temos razões diretas mais fortes contra matar e para salvar a vida do animal não humano.

12.5. Um exemplo de abordagem centrada em status moral privilegiado

Algumas pessoas acreditam que as razões diretas contra matar e para salvar as vidas de humanos adultos normais são mais fortes, mesmo quando forem menos prejudicados com a morte. Essa visão é comumente defendida alegando-se que humanos adultos normais possuem um *status especial* (normalmente chamado de *dignidade*).

Um exemplo é a *Abordagem de Duas Camadas* (no original, *Two-Tiered Account*), proposta por Jeff McMahan, que abreviaremos aqui como TTA[57]. Essa abordagem faz uma distinção entre o erro em matar seres que são capazes de autonomia e os que não são.

A TTA defende as quatro teses a seguir[58]:

(1) Segundo a TTA, o erro em matar seres incapazes de autonomia (sejam não humanos ou humanos) depende do quão prejudicados são com a morte. Portanto, o erro em matar esses seres varia em grau.

(2) Segundo a TTA, o erro em matar agentes autônomos não depende do quão prejudicados são com a morte, e sim, do respeito pela sua *dignidade*. Isso implica na chamada *Tese do Erro Igual*. De acordo com essa tese esses indivíduos possuem dignidade porque são capazes de tomar decisões autônomas. Essa capacidade também varia em graus mas, de acordo com a *Tese do Erro Igual*, a dignidade é um *trunfo*, não admitindo graus: todos os que possuem dignidade a possuem igualmente. Segundo a TTA o erro em matar agentes autônomos não varia em grau, pois está fundado no respeito por sua vontade autônoma, de não querer morrer.

(3) Segundo a *variante total da TTA*, o erro em matar um agente autônomo é sempre maior do que o erro em matar um ser incapaz de autonomia, não importando o quão mais este último seja prejudicados com a morte. Já segundo a *variante com limite da TTA*, o trunfo da

[57] Para a proposta da TTA, ver McMahan, (2002, p. 242-5, 260; 2013, p. 103).
[58] McMahan (2002, p. 245, 260).

dignidade se aplica só até certo ponto: dependendo do quão mais o ser incapaz de autonomia for prejudicado com a morte, o erro em matá-lo é maior.

(4) Segundo a TTA é correto matar seres incapazes de autonomia se essa for a única maneira de salvar um ou mais agentes autônomos (ou para salvar um número suficientemente grande de seres incapazes de autonomia), mas não é correto fazer o mesmo com agentes autônomos. Aqui, novamente, dependendo da variante da TTA, o trunfo da dignidade dos agentes autônomos se aplica totalmente ou somente até certo ponto. De acordo com a variante com limite haveria um número a partir do qual a possibilidade de salvar muitos outros indivíduos (sejam agentes autônomos ou não) tornaria correto matar agentes autônomos para salvá-los.

Serão plausíveis essas teses? Discutiremos isso nos itens 12.7, 12.8 e 12.9. Antes discutiremos se essas teses poderiam justificar a visão atual sobre os animais e as práticas que os afetam. Veremos isso a seguir, no item 12.6.

12.6. A abordagem de duas camadas justificaria a visão comum sobre os animais?

Um equívoco comum é pensar que, se for mais errado matar ou deixar de salvar humanos, então que não há erro em matar ou em deixar de salvar animais não humanos. Isso é equivocado, pois o ato A ser mais errado do que o ato B não mostra que o ato B não é errado (de fato, pode ser ainda muitíssimo errado, apenas levemente menos errado do que A).

Assim, ao contrário do que poder-se-ia pensar inicialmente, a TTA não poderia justificar a experimentação animal, muito menos o consumo de animais ou outras formas de exploração animal. Perceba que a tese número 4 da TTA defende que é justificado matar seres incapazes de autonomia *apenas se essa for a única maneira de salvar outros indivíduos*. O consumo de animais, obviamente, não é sobre salvar vidas, uma vez que podemos suprir nossas necessidades nutricionais com vegetais. Quanto à experimentação animal, boa parte dela não é feita com o objetivo de descobrir medicamentos e, mesmo em relação à parte que é, não há como se mostrar que os mesmos benefícios não poderiam ter sido obtidos sem usar animais (inclusive, poderia ser que não usar animais fosse mais eficiente para obtê-los).

Quanto à salvar vidas, a TTA defende apenas que é ainda mais errado não salvar as vidas de humanos adultos normais. Mas ela pode ainda reconhecer que é muito errado não salvar as

vidas de animais não humanos (incluindo as vidas de animais que vivem na natureza e são vítimas de processos naturais). O próprio McMahan, criador da TTA, defende intervir na natureza para ajudar os animais na natureza que são vítimas dos processos naturais[59].

Importante: nada do que foi dito acima significa que seja mais errado matar e deixar de salvar humanos. Quer dizer apenas que, mesmo que fosse, não justificaria as práticas comuns de matança de animais não humanos e de negligência em relação a salvar suas vidas.

A seguir discutiremos alguns problemas com a TTA.

12.7. O quanto devemos confiar em intuições?

Como vimos, a TTA defende que (sempre ou geralmente, dependendo da variante) é mais errado matar agentes autônomos, mesmo quando forem menos prejudicados com a morte. Entretanto, cabe aos proponentes da TTA explicarem o porquê disso, pois estão abrindo uma exceção ao princípio geral de que a gravidade do erro em matar depende do quanto a vítima seria prejudicada com a morte. Isso, por si só, não mostra que a TTA está errada, mas mostra que o ônus da prova é de seus proponentes, de justificarem a exceção que querem abrir.

Em resposta, os proponentes da TTA defendem que é porque os agentes autônomos possuem o trunfo da dignidade, que existiria por conta de sua autonomia. Mas, por que a capacidade para a autonomia geraria um trunfo? E por que especificamente a autonomia geraria esse trunfo e não, digamos, a senciência ou qualquer outra característica[60]? Isso tudo é simplesmente postulado pela TTA.

A razão para se postular essas coisas, segundo proponentes da TTA, é que, alegadamente, fazê-lo fundamentaria determinadas intuições[61]: de que o erro em matar animais não humanos e humanos incapazes de autonomia varia em grau mas que o erro em matar humanos adultos normais não varia em grau; de que o erro em matar agentes autônomos é maior do que o erro em matar seres incapazes de autonomia; de que é correto matar seres incapazes de autonomia em circunstâncias onde matar agentes autônomos não seria etc. É então defendido que essas

[59] McMahan (2015).
[60] Para críticas desse tipo, ver Horta (2017).
[61] McMahan (2002, p. 142-145, 160; 2013, p. 103).

intuições podem ser fundamentadas *postulando-se* que agentes autônomos possuem o trunfo da dignidade e que esta, por sua vez, surgiria da sua próprio capacidade para a autonomia[62].

Entretanto, esse postulado não é fundamentado de maneira independente. Aquilo que o fundamenta é simplesmente o fato de ele estar de acordo com aquelas intuições. Aquelas intuições, por sua vez, são consideradas corretas porque estão de acordo com esse postulado. Mas, então a TTA é claramente *circular*: o postulado entra em cena para fundamentar aquelas intuições, e o próprio postulado é fundamentado naquelas intuições.

Além da evidente circularidade, devemos levar em conta seriamente a possibilidade de essas intuições serem tendenciosas. Veremos mais sobre isso a seguir.

12.8. Como testar intuições?

McMahan, proponente da TTA, afirma que a coerência entre várias crenças aumenta as razões para pensarmos que cada uma das crenças está justificada: elas se reforçam pelo seu apoio mútuo[63]. Um problema com isso é que quaisquer intuições que não sejam contraditórias entre si podem reforçar-se mutuamente e, ainda assim, serem arbitrárias, tendenciosas, partirem de fatores moralmente irrelevantes, crenças factuais falsas etc.

Para evitar esse problema, McMahan defende que as intuições justificadas são as que sobrevivem a um *processo de filtragem* que eliminaria as intuições que são: (1) produto óbvio de autointeresse, (2) bases metafísicas implausíveis ou (3) erros factuais[64].

Ele também reconhece que, para um princípio dar suporte à uma ou mais intuições, precisa ter credibilidade independente (e não, ser aceito apenas porque fundamentaria as intuições)[65]. O objetivo, segundo o autor, é transcender nossos pontos de vista subjetivos e alcançar o maior grau possível de objetividade e imparcialidade[66].

---

[62] McMahan (2002, p. 142, 145, 160).
[63] McMahan (2002, p. 78).
[64] McMahan (2002, p. 233, 238; 2013, p. 104, 110, 116-8).
[65] McMahan (2013, p. 112).
[66] McMhan (2013, p. 117).

Estes parecem ser bons critérios para testar intuições. Entretanto, parece que a TTA não passa nesse teste de filtragem. Para começar, a TTA parece que seria veementemente rejeitada de uma perspectiva imparcial. Veremos algo sobre isso a seguir.

12.9. A abordagem de duas camadas passa no teste da imparcialidade?

Como saber se uma decisão é imparcial? Um método bastante utilizado consiste em imaginar se a consideraríamos justa caso não soubéssemos qual posição ocuparíamos entre os afetados por ela. Um método desse tipo foi inicialmente proposto por John Harsanyi[67] em 1955, e um método bastante similar foi amplamente utilizado posteriormente na obra *Uma Teoria da Justiça*, de 1971, de John Rawls[68], influenciando muitos outros trabalhos posteriores.

O método consiste em imaginar agentes *racionais* e *autointeressados* que visam maximizar o seu próprio bem-estar, mas não nasceram ainda no mundo em que viverão. Essa é a chamada *posição original*. Nela, esses agentes precisam decidir quais princípios morais e políticos vigorarão nesse mundo futuro. Entretanto, precisam decidir por trás de um *véu da ignorância*, onde não sabem quais características terão depois de nascer. Não saberão sua raça; gênero; nacionalidade; se nascerão em famílias ricas ou pobres; se nascerão saudáveis ou com alguma doença; quais talentos ou dificuldades terão etc. Tudo isso será sorteado, e por trás do véu da ignorância não podemos saber nada sobre fatores que dependem da sorte e do azar. Assim, há iguais probabilidades de os agentes nascerem como qualquer um dos indivíduos do mundo futuro. A ideia básica é a de que aquilo que agentes racionais e autointeressados considerassem justo/injusto sob tais condições seria, de fato, justo/injusto.

Por vezes é defendido que esse método só é aplicável às nossas decisões que afetam seres que possuem um senso de justiça. Segundo essa visão, o método não é aplicável às nossas decisões que afetam os animais não humanos e os humanos incapazes de entender tal método (como os bebês, as crianças, e os adultos que possuem algum impedimento cognitivo).

Entretanto, esse raciocínio só faria sentido se, para alguém ser injustiçado, também fosse necessário possuir um senso de justiça. Mas, considere por exemplo o caso de uma criança humana que nasceu com uma limitação cognitiva que a impedirá durante toda a vida de

[67] Ver Harsanyi (1955).
[68] Ver Rawls (1999 [1971]).

desenvolver um senso de justiça. Imagine que essa criança seja tratada pior do que as outras por conta da cor da sua pele, por conta de suas limitações cognitivas ou por conta de qualquer outro fator que seja resultado da loteria natural. O fato de essa criança não possuir um senso de justiça (nem nunca poder a vir desenvolvê-lo) não faz com que o tratamento que recebeu deixe de ser injusto. É verdade, só faz sentido *responsabilizar* alguém que cometeu uma injustiça se esse alguém possuir um senso de justiça (é por isso que não faz sentido responsabilizar bebês, por exemplo). Entretanto, não é necessário possuir um senso de justiça para *ser vítima* de uma injustiça.

Se é assim, então a falta de um senso de justiça no animais não humanos não é uma boa razão para excluí-los da proteção dos princípios de justiça, pois também é possível que sejam vítimas de injustiça. Por isso, a verdadeira imparcialidade requer que, por trás do véu da ignorância, também seja excluído o conhecimento sobre a espécie a qual alguém pertence, pois isso também é um resultado da loteria natural[69].

Levando isso em conta, uma maneira de testar se a TTA passa no teste da imparcialidade é imaginar se agentes racionais e autointeressados a considerariam justa se houvesse a possibilidade de nascerem como seres que não desenvolverão autonomia.

Lembremos que, de acordo com a TTA, (por vezes ou sempre, dependendo da variante) as razões contra matar seres incapazes de autonomia são mais fracas, mesmo quando são mais prejudicados com a morte. Sendo assim, parece que, quanto maior a probabilidade de agentes racionais e autointeressados (isto é, agentes que visam maximizar o seu próprio bem-estar) virem a ser sorteados para nascerem como seres incapazes de autonomia após o véu ser levantado, mais fortemente rejeitariam a TTA.

No mundo real essa possibilidade seria gigantesca, haja vista que a quantidade de animais não humanos é astronomicamente maior do que a quantidade de humanos. A população humana gira em torno de 8 bilhões de indivíduos. De acordo com algumas estimativas, em um dado momento haveria pelo menos entre 1 e 10 quintilhões de animais não humanos sencientes no mundo[70]. Essa diferença de tamanho é tão astronômica que é difícil visualizá-la. Entretanto,

[69] Para uma defesa dessa posição, ver Rowlands (2009 [1998], p. 118-175).
[70] Ver National Museum of Natural History & Smithsonian Institution (2008) e Tomasik (2019).

uma analogia ajudará a entender: se fizermos uma analogia com o período de um ano, a população humana representaria no máximo 0,25 *segundos* do ano.

Isso sugere fortemente que a intuição de que seres capazes de autonomia devem possuir um status especial não passaria no teste da imparcialidade. Além disso, sugere que tal intuição está fundada: (1) em *autointeresse* (pois sabemos que, no mundo real, somos capazes de autonomia) e (2) na crença de que nós mesmos não poderíamos ser desfavorecidos por essa intuição (o que é um *erro factual*, pois cada um de nós pode vir a deixar de ter autonomia, caso uma doença ou acidente venha a afetar nossas capacidades cognitivas).

Portanto, se devemos buscar a imparcialidade e rejeitar intuições que são resultado de autointeresse e de erros factuais, como propõe McMahan, parece que há boas razões para se rejeitar a intuição de que seres capazes de autonomia devem ter um status especial.

12.10. Conclusões

Se o que foi argumentado acima estiver correto, parece que não há como justificar a ideia de que determinados indivíduos devem possuir um status moral privilegiado. Se é assim, então a força das razões diretas contra matar e para salvar vidas devem ser determinadas unicamente a partir da magnitude do dano da morte.

13. Reflexões adicionais: morte, aniquilação, decisão racional e probabilidades

13.1. A imprecisão dos termos "morte" e "vida"

A palavra "morte" é usada em pelo menos dois sentidos diferentes:

1. Morte biológica: Como indicando que o corpo cessou irreversivelmente de desempenhar certas funções.

2. Aniquilação do indivíduo: Como sinônimo da impossibilidade de se ter experiências novamente (o indivíduo deixa de existir definitivamente).

A seguir o termo "morte" será usado no primeiro sentido, e o termo "aniquilação" será usado no segundo sentido.

A palavra "vida" também é utilizada de modo pouco preciso. Por exemplo, quando as pessoas perguntam: "existe vida após a morte?", elas não estão falando de vida biológica sem experiência alguma (como um mero corpo vivo, sem ninguém vivendo tal vida). O que elas querem saber é se há *senciência* após a morte. Isto é, querem saber se a morte biológica aniquila o indivíduo, ou se o indivíduo continua a ter experiências (ou se, pelo menos, continua com o potencial de voltar a ter experiências em algum momento). Assim, quando a expressão "vida" aparecer a seguir, estamos a falar sempre de vida *psicológica* (e não meramente biológica), isto é, estamos a falar de *senciência*.

13.2. Dano da morte e crenças sobre se a morte coincide ou não com a aniquilação

Como vimos nos capítulos 1 e 2, na literatura sobre o dano da morte a posição mais amplamente aceita é a de que trata-se de um dano por *privação*. Isto é, a morte é um dano (quando o for) porque priva o indivíduo das coisas positivas que experimentaria se continuasse vivo. Diante disso alguém poderia pensar que, então, quem acredita que há vida após a morte não tem razões para pensar que a morte é um dano (e, talvez, por implicação, nem mesmo para evitar a morte, sua ou dos outros). Entretanto, isso não é assim, como explicado a seguir.

Ao se avaliar essa questão é necessário comparar dois possíveis cursos de ação disponíveis para nós (continuar a viver ou morrer) com estados que poderiam ocorrer após a morte, que não dependem de nossa decisão (ocorrer a aniquilação ou haver vida após a morte). Entretanto, também é preciso levar em conta que, se houver vida após a morte, ela pode ser melhor ou pior do que a vida atual, e melhor ou pior do que a aniquilação. Essas possibilidades serão exploradas a seguir[71].

13.3. Possibilidades de decisão e a sua relação com a avaliação dos cenários pós morte

Para efeito de simplificação, no que se segue será atribuído o mesmo grau de probabilidade a qualquer um dos possíveis cenários pós-morte.

13.3.1. Se a vida atual é melhor do que a aniquilação

Abordemos primeiro um cenário onde a vida atual é (e continuaria sendo) melhor do que a aniquilação.

Considere os possíveis curso de ação (disponíveis para o agente):

A: Continuar a viver
B: Morrer

Considere os possíveis cenários pós-morte (não dependem da decisão do agente):

1: Aniquilação
2: Vida pós-morte
    2.1: Melhor do que a atual
    2.2: Pior do que a atual mas ainda melhor do que a aniquilação
    2.3: Pior que a atual e pior do que a aniquilação

Temos as seguintes possibilidades:

[71] Agradeço as correções e acréscimos sugeridos por Aloísio Ribeiro em relação a toda a abordagem deste capítulo, em especial em relação às possibilidades comentadas nos itens 13.3 e 13.4.

Se 1...	Se 2.1...	Se 2.2...	Se 2.3....
A1	A2.1	A2.2	A2.3
B1	B2.1	B2.2	B2.3

Relacionemos agora os possíveis cenários pós-morte e avaliemos em cada um deles qual seria o melhor curso de ação. O símbolo ">" indica "melhor do que".

Se a morte trouxer a aniquilação, melhor continuar a viver (A1 > B1).

Se a morte trouxer uma vida melhor do que a atual, melhor morrer (B2.1 > A2.1).

Se a morte trouxer uma vida pior do que a atual, mas ainda melhor do que a aniquilação, melhor continuar a viver (A2.2 > B2.2).

Se a morte trouxer uma vida pior do que a atual e pior do que a aniquilação, melhor continuar a viver (A2.3 > B2.3).

Em resumo, se a vida atual é (e continuaria sendo) melhor do que a aniquilação, então melhor viver. Isso porque, se a morte for a aniquilação, a morte é um dano e, se não for, a vida pós-morte poderia ser pior do que a vida atual (e talvez até mesmo pior do que a aniquilação). É claro que tal vida também poderia ser melhor do que a atual, mas o risco a correr seria muito grande. Portanto, o princípio da precaução prescreveria proteger a vida atual.

13.3.2. Se a vida atual é pior do que a aniquilação

Abordemos agora um cenário onde a vida atual é (e continuaria sendo) pior do que a aniquilação.

Considere os possíveis curso de ação (disponíveis para o agente):

C: Continuar a viver
D: Morrer

Considere os possíveis cenários pós-morte (não dependem da decisão do agente):

3: Aniquilação
4: Vida pós-morte
    4.1: Pior do que a atual
    4.2: Melhor do que a atual mas ainda pior do que a aniquilação
    4.3: Melhor que a atual e melhor do que a aniquilação

Temos as seguintes possibilidades:

Se 3...	Se 4.1...	Se 4.2...	Se 4.3....
C3	C4.1	C4.2	C4.3
D3	D4.1	D4.2	D4.3

Relacionemos agora os possíveis cenários pós-morte e avaliemos em cada um deles qual seria o melhor curso de ação. Novamente, o símbolo ">" indica "melhor do que".

Se a morte trouxer a aniquilação, melhor morrer (D3 > C3).

Se a morte trouxer uma vida pior do que a atual, melhor viver (C4.1 > D4.1).

Se a morte trouxer uma vida melhor do que a atual, mas não melhor do que a aniquilação, ainda assim é melhor morrer (D4.2 > C4.2).

Se a morte trouxer uma vida melhor do que a atual e melhor do que a aniquilação, melhor morrer (D4.3 > C4.3).

Em resumo, se a vida atual é (e continuaria sendo) pior do que a aniquilação, temos razões para preferir abreviá-la, pois, apesar de haver o risco de a vida posterior caso não ocorra a aniquilação ser ainda pior do que atual, abreviar a vida atual, nesse caso, também é a única oportunidade de alguém tentar melhorar o estado atual, mesmo correndo riscos. Por exemplo, nesse cenário representaria uma melhora em relação à vida atual não apenas a aniquilação, mas até mesmo uma vida pior do que a aniquilação mas ainda melhor do que atual.

13.4. Complicações adicionais

Uma série de complicações adicionais em relação à questão acima surgem por conta de também não fazermos ideia sobre se, caso a morte não coincidir com a aniquilação, o quanto de tempo a vida posterior durará, nem sobre se o momento da morte influencia ou não a quantidade de prazer/sofrimento que seria experimentada depois.

Levando isso em conta, há três possibilidades, em relação ao que o indivíduo experimentaria:

(1) Uma quantidade finita e fixa de prazer/desprazer (que não seria alterada, seja lá quando a morte ocorresse).

(2) Uma quantidade finita de prazer/desprazer, mas o tempo que duraria (e, logo, a quantidade total) dependeria de quando a morte ocorresse.

(3) Uma quantidade infinita de prazer/desprazer.

Na primeira opção não faz diferença alguma considerar os cenários pós-morte. Todas as decisões sobre se é melhor continuar vivo ou morrer dependerão unicamente do que esperamos que ocorreria na vida atual. Já na segunda opção faz diferença considerar os possíveis cenários pós morte (como fizemos no item anterior). Na terceira, há a complicação adicional de como lidar com a ideia de prazer/sofrimento por tempo infinito, que por questões de espaço não abordaremos aqui.

13.5. Conclusão

Poderia parecer à primeira vista que, se levamos em conta várias possibilidades de cenários pós-morte e também nossa incerteza sobre qual deles poderia ocorrer, nossa avaliação sobre as razões para se proteger ou abreviar uma vida teriam que mudar radicalmente, em comparação à avaliação que faríamos se tivéssemos certeza que ocorreria a aniquilação. Entretanto, como vimos, apesar de o reconhecimento dessas possibilidades e do nosso alto grau de incerteza inserir uma série de complicações, se levarmos em conta os riscos e sua relação com o quão boa ou ruim é a vida atual, parece que nossas conclusões não seriam muito diferentes da avaliação que faríamos se tivéssemos certeza que ocorreria a aniquilação.

REFERÊNCIAS

BELSHAW. Death, Pain, and Animal Life. In: VISAK, T.; GARNER, R. (orgs). *The ethics of killing animals*. New York: Oxford University Press, 2016, p. 32–50.

CAVALIERI, P. *The Animal Question:* Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights. Oxford: Oxford University Press, 2001.

CIGMAN, R. Death, Misfortune and Species Inequality. *Philosophy & Public Affairs*, v. 10, n. 1, p. 47-64, 1981.

CUNHA, L. C. *Razões para ajudar:* o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas. Curitiba: Appris, 2022.

CUNHA, L. C. *Uma breve introdução à ética animal*: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente. Curitiba: Appris, 2021.

DELAZARI-RADEK, K.; SINGER, P. *The point of view of the universe*: Sidgwick and contemporary ethics. Oxford: Oxford University Press, 2014.

DOSSENA, F. A filosofia e o veganismo: uma resposta a Luiz Felipe Pondé. *Medium*, 23 mai. 2020.

DOSSENA, F. O dano da morte: uma análise de contraexemplos à abordagem dos interesses relativos ao tempo. *Controvérsia,* v. 20, n. 3, p. 70-90, 2024b.

DOSSENA, F. Uma introdução atualizada aos problemas da ética animal. *Revista Peri*, v. 16, n. 1, p. 125-132, 2024a.

EPICURO. Carta a Meneceo. In: EPICURO. *Obras.* Madrid: Tecnos, 1991. p. 57-65.

FARIA, C. *Animal Ethics Goes Wild:* The Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature. Tese (Doutorado em Filosofia). Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2016.

FERRÉ, F. Moderation, Morals and Meat. *Inquiry*, v. 29, p. 391-406, 1986.

HARE, R. M. Why I Am Only a Demi-Vegetarian. In: JAMIESON, D. (org.). *Singer and His Critics*. London: Blackwell, 1999, p. 233-246.

HARSANYI, J. Cardinal welfare, individualistic ethics, and interpersonal compa- risons of utility. *Journal of Political Economy*, v. 63, p. 309-321, 1955.

HOLTUG, N. Prioritarianism. In: HOLTUG, N. & LIPPERT-RASMUSSEN, K. (eds.). *Egalitarianism: New Essays on the Nature and Value of Equality*. Oxford: Clarendon Press, 2007, pp. 125-156.

HOLTUG, N.; ADLER, M. D. Prioritarianism: A response to critics. *Politics Philosophy & Economics*, v. 18, n. 2, 2019.

HORTA, O. Igualitarismo, igualación a la baja, antropocentrismo y valor de la vida. *Revista de Filosofía da Universidad Complutense de Madrid*, v. 35, n. 1, p. 133-152, 2010.

HORTA, O. *Un desafío para la bioética*: la cuestión del especismo. Tese (Doutorado em Filosofia). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2007.

HORTA, O. Why the Concept of Moral Status Should Be Abandoned. *Ethical Theory and Moral Practice*, v.20, p. 899-910, 2017.

FELDMAN, F. Some Puzzles About the Evil of Death. *Philosophical Review*, v. 100, p. 205-27, 1991.

GRIFFIN, J. *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

KAHNEMAN, D. *Thinking, fast and slow*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2011.

LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1975 [1694].

LUCRECIO, T. *De la naturaleza*. Barcelona: Bosch, 1976 [55 a.C].

LUPER-FOY, S. Annihilation. *Philosophical Quarterly,* v. 37, 1987, p. 233-52.

MCMAHAN, J. Early Death and Later Suffering. In: GAMLUND, E.; SOLBERG, C. T. (orgs.). *Saving People from the Harm of Death*. Oxford: Oxford University Press, 2019, p.116-133

MCMAHAN, J. Moral intuition. *In*: LAFOLLETTE, H.; PERSSON, I. (org.). *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Oxford: Blackwell Publishing, 2013. p. 103-120.

MCMAHAN, J. *The Ethics of Killing:* Problems at the Margins of Life. Oxford: Oxford University Press, 2002.

MCMAHAN, J. The Moral Problem of Predation. *In*: CHIGNELL, A.; CUNEO, T.; HALTEMAN, M. C. (org.). *Philosophy Comes to Dinner:* Arguments About the Ethics of Eating. London: Routledge, 2015. p. 268-294.

MILL, J. S. Utilitarianism. In: MILL, J. S. *Collected Works*, vl. X. London: Routledge and Kegan Paul, 1969 [1861], p. 203-59.

NAGEL, T. Death. In: NAGEL, T. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 1-10.

NATIONAL MUSEUM OF NATURAL HISTORY & SMITHSONIAN INSTITUTION. Numbers of insects (species and individuals). *Encyclopedia Smithsonian***,** 2008.

NOONAN, H; CURTIS, B. Identity. In: ZALTA, E. N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2018 Edition.

OLSON, E. T. Personal Identity. In: ZALTA, E. N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2021 Edition.

PARFIT, D. Equality or Priority? Kansas: University of Kansas, 1995.

PARFIT, D. *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Harvard: Harvard University Press, 1999 [1971].

RIBEIRO, A. G. Magnitude do dano da morte considerando o prioritarismo. In: *Encontro ANPOF*, n. XX, 2024, Recife/PE, p. 438-9.

ROWLANDS, M. Animal rights: Moral, theory and practice. 2. ed. New York: Palgrave Macmillan, 2009 [1998].

SAPONTZIS. F. In Defense of the Pig. *Journal of Animal Ethics*, v. 4, n. 1, p. 5-17, 2014.

SAPONTZIS, S. F. *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

SCRUTON, R *Animal rights and wrongs*. London: Metro, 1996.

.

SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1993].

SOBEL, D. Full-information Accounts of Well-being. *Ethics*, n. 104, p. 784-810, 1994.

SUITS, D. B. Why Death Is Not Bad for the One Who Died. *American Philosophical Quarterly*, [*s.l.*], v. 38, p. 69-84, 2001.

TOMASIK, B. Do Smaller Animals Have Faster Subjective Experiences? *Essays on Reducing Suffering*, 21 jul. 2016.

TOMASIK, B. How Many Animals are There? *Essays on Reducing Suffering*, 07 ago. 2019.

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME IV

O DEBATE SOBRE A EXPLORAÇÃO ANIMAL

UMA ANÁLISE DOS ARGUMENTOS DAS PERSPECTIVAS DIVERGENTES

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME IV

O DEBATE SOBRE A EXPLORAÇÃO ANIMAL

UMA ANÁLISE DOS ARGUMENTOS DAS PERSPECTIVAS DIVERGENTES

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME IV

O DEBATE SOBRE A EXPLORAÇÃO ANIMAL

UMA ANÁLISE DOS ARGUMENTOS DAS PERSPECTIVAS DIVERGENTES

Luciano Carlos Cunha

SOBRE O AUTOR

Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina, coordenador geral no Brasil das atividades da organização Ética Animal e criador do site Senciência e Ética. É também autor dos livros *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente* e *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Publicou também capítulos em outras obras e artigos em periódicos especializados, que podem ser lidos aqui.

Orcid: 0000-0003-3022-8121



SOBRE A OBRA

Este livro descreve a situação típica dos animais explorados pelos humanos e também analisa os argumentos das posições divergentes no debate sobre se há ou não justificativa para a exploração animal.

ISBN nº 978-65-01-40062-4 1ª edição Março de 2025.

Esta obra faz parte da coleção *Uma Jornada pela Ética Animal: Do Básico ao Avançado*, coleção tem como objetivo oferecer, com textos didáticos porém aprofundados, uma análise das muitas questões discutidas na área de ética animal desde o seu surgimento até os dias atuais.

A produção deste trabalho foi financiada pela organização Ética Animal.



SUMÁRIO

1. Como vivem e morrem os animais explorados pelos humanos? 9
1.1. A exploração animal 9
1.2. A situação geral dos animais criados para consumo 10
1.3. A situação das galinhas. frangos e pintinhos 10
1.4. Doenças que afetam os animais explorados para consumo 11
1.5. A situação das porcas 12
1.6. A situação das vacas e bezerros 12
1.7. Procedimentos que envolvem mutilação 12
1.8. Vulnerabilidade às decisões dos funcionários 13
1.9. O transporte até o abatedouro 13
1.10. Como os animais são mortos nos abatedouros 14
1.11. Como os animais são mortos na pesca 14
1.12. Exploração sobre insetos 15
1.13. Exploração sobre crustáceos decápodes 15
1.14. Atitudes opostas, dependendo da espécie das vítimas 24
1.15. É possível justificar esse padrão duplo? 25
2. Por que a exploração animal é injusta? 26
2.1. É injusta porque viola o princípio da igual consideração 27
2.2. É injusta porque não passa no teste da imparcialidade 29
2.3. Conclusão 30
3. O que é veganismo? 31
4. E as plantas? 33
5. A objeção de que o consumo de animais é natural 39
5.1. O apelo à possibilidade 39
5.2. O apelo ao instinto 39
5.3. O apelo ao que os animais fazem 40
5.4. O apelo à cadeia alimentar 40
5.5. Conclusão 41
6. A alegação de que consumir os animais acaba com o sofrimento deles 42
6.1. Consumir os animais é correto porque acaba com o sofrimento deles? 42
6.2. O fato de que consumi-los acabaria com seu sofrimento justifica consumi-los? 43
6.3. Conclusão 45

7. Criar animais para consumo está justificado, uma vez que os faz existir? 46
7.1. Consumir os animais causa-lhes um benefício por trazê-los à existência? 46
7.2. O argumento não se aplica à vasta maioria dos casos 46
7.3. Causar um benefício dá direito à causar um malefício? 46
7.4. A objeção de que alguns animais quase não são prejudicados com a morte 48
7.4.1. O apelo à identidade 48
7.4.2. O apelo às razões prudenciais 50
7.5. A objeção de que o consumo de animais poderia aumentar o saldo total positivo ... 51
7.6. Conclusão 52
8. Importa o que faríamos em uma ilha deserta ou em uma casa em chamas? 53
9. É necessário consumir produtos de origem animal? 54
10. O veganismo é coisa para ricos? 55
11. Se o mundo se tornasse vegano, haveria um excesso de animais domésticos? 56
12. O veganismo causaria uma ruína à economia e perda de empregos? 57
12.1. A objeção de que o veganismo causaria uma ruína à economia 57
12.2. A objeção de que quem trabalha na exploração animal perderia o emprego 57
13. Mas, o veganismo tem mesmo um impacto prático? 59
14. Mas, o veganismo não causa ainda mais mortes do que consumir animais? 61
15. A preocupação com espécies justifica o consumo de animais? 63
15.1. A alegação de que o consumo preserva espécies domesticadas 63
15.2. Espécies importam por si? 63
15.3. Espécies importam mais do que seres sencientes? 64
15.4. Se o consumo de animais fosse abolido, essas espécies desapareceriam? 65
15.5. Conclusão 66
16. A alegação de que é melhor deixar para depois a luta pelos animais 67
17. Os animais já não são protegidos pela lei? 69
18. A alegação de que os defensores dos animais estão impondo o seu estilo de vida .. 71
19. A exploração sobre insetos e por que devemos nos opor a ela 73
19.1. Insetos são sencientes? 73
19.2. A exploração sobre insetos 74
19.3. Como os insetos são prejudicados na exploração 75
19.4. Razões para nos opormos à exploração de insetos 75
19.5. Respondendo a algumas objeções 76
19.5.1. Serão os insetos pouco capazes de sofrer? 76

19.5.2. Serão os insetos pouco prejudicados com a morte? 77
19.5.3. E se insetos contassem menos? 78
19.6. O que é importante concluir sobre essa questão? 78
20. O debate sobre a experimentação animal 79
20.1. Introdução 79
20.2. Os argumentos da necessidade e da eficácia 79
20.3. Dar maior peso a humanos justificaria a experimentação animal? 81
20.4. Kantianismo para humanos e utilitarismo para não humanos? 84
20.5. Questionando a atribuição de um peso maior aos interesses humanos 85
20.6. Qual é realmente o problema ético com a experimentação animal? 87
20.7. Conclusão 89
REFERÊNCIAS 91

1. Como vivem e morrem os animais explorados pelos humanos?

1.1. A exploração animal

Os animais não humanos são explorados e mortos pelos humanos todos os dias para as mais diversas finalidades. São usados como alimento, vestuário, modelo de testes, para entretenimento, lazer e como trabalhadores ou ferramentas. A forma de exploração que mais mata animais é, disparadamente, o seu uso na alimentação. Em se tratando de vertebrados estima-se que pelo menos 2 trilhões sejam mortos globalmente por ano para consumo. Isso já significa que em média, em um único dia, são mortos algo em torno de 5,5 bilhões de vertebrados. Para visualizar o quão grande é esse número, basta lembramos que há em torno de 8 bilhões de humanos no mundo. Entretanto, a esmagadora maioria dos animais que os humanos exploram são invertebrados[1]. A tabela a seguir apresenta algumas estatísticas sobre os tipos de animais mortos em cada forma de exploração para consumo.

Tipo de exploração para consumo	**Animais mortos globalmente por ano**
Mamíferos e aves	Em torno de 80 bilhões[2].
Peixes criados em fábricas	Entre 51 e 167 bilhões[3].
Peixes capturados diretamente no mar	Entre 787 bilhões e 2,3 trilhões[4].
Animais aquáticos utilizados como ração para os peixes criados para consumo	Entre 462 bilhões e 1,1 trilhão[5].
Crustáceos decápodes criados em fábricas	Entre 255 e 604 bilhões[6].
Bichos-da-seda para produção de seda	Entre 420 bilhões e 1 trilhão[7].
Insetos mortos para consumo	Entre 2 e 3,2 trilhões[8].
Cochonilhas na produção do corante carmim	Entre 4,6 e 21 trilhões[9].
Camarões pescados diretamente no mar	Em torno de 25 trilhões[10].

[1] Sobre evidência de senciência em invertebrados ver Kavaliers et. al. (1983); Lockwood (1988); Smith (1991), Mather (2001); Mather; Anderson (2007), Cabanac et. al. (2009); Carere; Mather (2019) e Ética Animal (2019a, 2021d, 2022b).
[2] Our World in Data (2018), Sanders (2018).
[3] Fishcount (2019).
[4] Fishcount (2019).
[5] Fishcount (2019).
[6] Fishcount (2019).
[7] Rowe (2021).
[8] Rowe (2020b).
[9] Rowe (2020a).
[10] Waldhorn, Autric (2023).

A soma desses números sugere que algo entre 34 e 54 trilhões de animais são mortos anualmente em todo o mundo. Isso significa que, somente para consumo, entre 93 e 147 *bilhões* de animais não humanos são mortos *por dia*. Ou seja, somente para consumo, o número de animais mortos *por dia* está entre 11 e 18 vezes a população humana.

1.2. A situação geral dos animais criados para consumo

A seguir ilustraremos como exemplo da vida típica dos animais explorados a situação dos animais criados para consumo. Entretanto, é importante ter em conta que a situação dos animais explorados para outras finalidades é bastante similar[11].

Os animais que são criados para consumo, além de perderem a vida, normalmente padecem de intenso sofrimento, desde o momento do nascimento até o momento em que são mortos[12]. Devido à demanda por produtos de origem animal, as fazendas industriais estão organizadas para criar o maior número possível de animais no menor espaço e com o menor custo possíveis. A maioria dos animais não têm espaço algum para se mover. Muitos nem conseguem se virar. Vivem em pisos de concreto ou em grades, continuamente sobre os seus excrementos, o que lhes ocasiona várias doenças e ferimentos. Veremos mais detalhes sobre isso tudo a seguir.

1.3. A situação das galinhas. frangos e pintinhos

As galinhas poedeiras vivem amontoadas em gaiolas superlotadas, em um espaço do tamanho de uma folha de papel[13]. Permanecem de pé a vida inteira sobre os arames das gaiolas. Em alguns casos seus pés ficam presos na malha metálica e, quando são retiradas para serem encaminhadas ao matadouro, muitas vezes suas pernas se quebram e uma parte delas é arrancada.

---

[11] Uma descrição detalhada sobre como os animais são prejudicados em cada forma de exploração pode ser encontrada em Ética Animal (2016c).
[12] Para uma descrição detalhada da situação dos animais explorados para consumo, ver Horta (2017a, p. 65-97). Salvo se explicitado, as informações descritas no presente capítulo foram retiradas desta obra.
[13] Appleby e Hughes (1991); European Food Safety Authority (2005a).

Por sua vez, os frangos criados para a produção de carne foram geneticamente selecionados para crescer muito rapidamente[14]. Suas pernas não suportam seu peso, o que lhes causa lesões e dor. Vários deles nem conseguem ficar de pé.

Já os filhotes machos de galinhas poedeiras não são criados para serem consumidos, pois não cresceriam tão rápido quanto aqueles selecionados para esse fim. São jogados em uma máquina onde são triturados vivos, ou em uma lata de lixo onde morrem asfixiados ou esmagados pelos outros filhotes jogados sobre eles.

1.4. Doenças que afetam os animais explorados para consumo

Dadas as condições de superlotação, nas fazendas as doenças podem se espalhar rapidamente, dando origem a epidemias. Isso acontece tanto na criação de animais terrestres quanto aquáticos. Quando isso acontece, é comum a matança em massa de animais, incluindo dos saudáveis, mesmo quando é possível tratá-los (pois é mais barato matá-los e fazer nascer outros para substituí-los). Em relação aos animais terrestres, isso geralmente é feito enterrando os animais vivos e cobrindo-os com cal virgem, ou então fervendo-os vivos[15].

As doenças também podem ser encontradas em concentrações muito elevadas em animais aquáticos criados para consumo (embora também ocorram em alto grau entre os que vivem na natureza). Assim como acontece com animais terrestres, o fato de as fazendas de criação de animais aquáticos serem superlotadas facilita muito a transmissão de doenças. A superlotação, a má qualidade da água e do ambiente, e o quão estressados ou fracos estão os animais, estão entre os diversos fatores prejudicam as condições dos seus sistemas imunológicos, tornando-os mais susceptíveis às doenças[16]. Além disso, as substâncias químicas presentes nos tanques podem irritar suas peles e membranas mucosas, tornando-os muito suscetíveis a germes, de modo semelhante a quando sofrem devido a ferimentos[17]. Os crustáceos também são afetados massivamente por doenças que causam, dentre outras coisas, cegueira e deformações severas, sendo que algumas delas podem matar populações inteiras em questão de dias[18].

---

[14] Weeks; Butterworth (2004); Bessei (2006).
[15] Antena3 (2011); Gayle, D. (2013).
[16] Ética Animal (2016b).
[17] Id.
[18] Id.

1.5. A situação das porcas

Muitas das porcas exploradas para fins de reprodução ficam quatro meses confinadas em minúsculas caixas de metal com piso de ripas. Elas não podem nem mesmo se virar, e só podem se deitar ou se levantar com grande dificuldade[19]. Seus músculos e articulações são gravemente lesionados e elas literalmente enlouquecem por nunca poderem se mover e devido ao tédio decorrente de nunca poderem exercer nenhuma atividade. Os leitões são desmamados a partir de três semanas de idade. Nesse momento elas são novamente engravidadas e o ciclo recomeça até que tenham três anos, quando são então mortas.

1.6. A situação das vacas e bezerros

As vacas, como todas as fêmeas de mamíferos, só produzem leite após darem à luz. Por isso são engravidadas continuamente, geralmente por inseminação artificial. Os produtores não querem que os bezerros bebam o leite, pois isso diminuiria os lucros. Então, mães e bebês são separados logo após o nascimento, o que é terrivelmente traumático para ambos, que choram e gritam por vários dias. As vacas são ordenhadas normalmente por 10 meses após serem separadas de seus bebês. Depois são engravidadas novamente e o ciclo é repetido até que estejam completamente exaustas, quando então são mortas.

Os bezerros usados para produzir "carne de vitela" frequentemente vivem em gaiolas minúsculas nas quais sequer podem se virar. É comum que suas cabeças sejam imobilizadas para que não possam exercitar seus músculos, para tornar sua carne tão macia quanto possível. Por isso são alimentados com fórmulas de baixo teor nutricional, tornando-os tão fracos que muitos nem mesmo conseguem andar quando são enviados para serem mortos[20].

1.7. Procedimentos que envolvem mutilação

Muitos mamíferos são marcados com ferros quentes e têm arrancados pedaços de seus corpos, como partes das orelhas e das caudas. Os bois e touros têm seus chifres serrados ou queimados com produtos cáusticos. As galinhas têm seus bicos cortados com lâminas quentes.

---

[19] Marchant-Forde (2008).
[20] Van Putten (1982); Le Neindre (1993).

Os porquinhos filhotes têm seus dentes arrancados e as caudas cortadas. Tudo isso é feito sem analgésicos ou anestesia, pois elevaria os custos sem aumento na produtividade.

1.8. Vulnerabilidade às decisões dos funcionários

Os animais estão completamente vulneráveis ao que os funcionários decidirem fazer. Por exemplo, se um funcionário está estressado, está com raiva de algum animal ou simplesmente é sádico e quer se divertir de maneira cruel, não há nada que realmente o impeça de torturar os animais da maneira como bem entender e o quanto quiser. Os animais estão completamente vulneráveis em suas mãos.

O livro de Gail Eisnitz, *Slaughterhouse: The Shocking Story of Greed, Neglect, and Inhumane Treatment Inside the U.S. Meat Industry* (em tradução livre, *Abatedouro: a história chocante de ganância, negligência e tratamento desumano na indústria de carne dos EUA*) traz uma série de depoimentos de funcionários de abatedouros relatando o que fazem com os animais. O depoimento a seguir é um exemplo:

> "Você já vai matar o porco, mas isso não é o suficiente. Ele tem que sofrer... você não apenas o mata, você faz da maneira mais dolorosa, bate com força, golpeia a traqueia, faz com que ele se afogue em seu próprio sangue. Corta fora seu nariz. Há um porco vivo correndo pela área de abate do matadouro. Ele está apenas olhando para mim. Eu o perfuro. E então pego minha faca e – iiiirck! [imitando o urro do porco] enquanto ele está sentado ali sem fazer mais nada, arranco fora o olho dele! E a única coisa que o porco faz é urrar de dor. Uma vez peguei a faca – é bem afiada – e arranquei a ponta do nariz de um porco, como se fosse um pedaço de mortadela. Ele ficou louco por alguns segundos e, depois, ele apenas ficou lá parado, olhando com uma cara de idiota. Então peguei um punhado de salmoura e coloquei em seu nariz. Agora o porco realmente enlouqueceu, esfregando o nariz por todo o corpo. Eu ainda tinha muita salmoura na mão – estava usando uma luva de borracha – e enfiei tudo no ânus do porco. O pobre porco não sabia se cagava ou se ficava cego. Mas eu não era o único fazendo esse tipo de coisa. Um sujeito com quem trabalho persegue os porcos para que caiam no tanque de água fervendo[21]" .

1.9. O transporte até o abatedouro

No transporte até o abatedouro, os animais são colocados nos caminhões usando espetos, martelos e bastões que dão choques elétricos. As aves são içadas como se fossem coisas. Geralmente são seguradas pelas pernas e atiradas nas gaiolas, o que muitas vezes quebra suas

[21] Eisnitz (1997, p. 92-3).

pernas e outros ossos[22]. As condições de superlotação nos caminhões são ainda piores do que nas fazendas. Além disso, os animais são expostos ao calor ou frio extremos e não recebem comida ou água durante todo o transporte, pois fazê-lo não seria lucrativo. Vários animais morrem antes de chegarem ao seu destino, o que mostra o quanto sofreram na viagem[23].

1.10. Como os animais são mortos nos abatedouros

Os animais são mortos de maneiras que causam sofrimento excruciante. Chegando no abatedouro, recebem golpes com estacas para que se movam pelos corredores. Por vezes recebem choques elétricos com bastões e também chutes e socos. Quando não conseguem andar, são arrastados com ganchos cravados em diferentes partes dos seus corpos, que por vezes rasgam essas partes. Além disso, podem ver e ouvir outros animais sendo mortos e sentir o cheiro do sangue desses animais. Depois de serem atordoados são acorrentados pelas pernas e içados do chão de cabeça para baixo, o que por vezes quebra suas pernas.

Como as filas de animais nos matadouros precisam se mover rapidamente, esse processo é feito em alta velocidade, e então é comum que os animais não fiquem realmente atordoados e estejam plenamente conscientes ao serem esfaqueados. Além disso, muitas vezes o esfaqueamento não os mata, e então são esquartejados, fatiados, têm a pele arrancada ou são fervidos enquanto ainda estão totalmente conscientes[24]. Esse destino aguarda todos os animais usados na alimentação, independentemente de terem sido criados em fazendas industriais ou nas chamadas fazendas "de criação livre".

1.11. Como os animais são mortos na pesca

A pesca é uma das formas de exploração que mais mata animais[25]. Além de perderem a vida, os animais sofrem intensamente, seja nas fazendas de criação de animais aquáticos, seja na pesca em mar aberto. Na pesca com anzóis, o anzol perfura a boca ou outras partes do corpo e, ao arrastar o peixe para fora da água, concentra na região perfurada todo o peso do corpo do animal. Desse modo, o anzol perfura de modo cada vez mais profundo e rasga cada vez mais a

[22] L214 (2009, 2010).
[23] Mitchell (1992); Broom (2003); Averos et. al. (2007).
[24] Warrick (2001); Pitney (2016).
[25] Fishcount (2019).

parte do corpo onde foi cravado[26]. Os animais que são pescados com redes também sofrem intensamente por vários fatores, que são detalhados a seguir.

As formas mais comuns pelas quais os animais pescados morrem são[27]: porque seus órgãos internos explodem devido à descompressão; asfixia; tendo seus corpos cortados enquanto ainda estão conscientes; esmagamento devido ao peso dos outros animais empilhados ou presos nas redes; golpes na cabeça; eletrocussão; hipotermia; envenenamento por dióxido de carbono ou um tiro na cabeça. Outros são cozidos vivos ou até mesmo comidos vivos[28].

1.12. Exploração sobre insetos

A exploração sobre insetos prejudica uma quantidade gigantesca de animais. O espaço destinado aos insetos nas fazendas é ainda menor do que aquele dado aos outros animais em proporção ao seu tamanho[29]. Antes de retirá-los do confinamento, a prática comum é deixá-los sem comida por 12 a 24 horas e reduzir a concentração de oxigênio. Em seguida são mantidos vivos e resfriados a temperaturas próximas a 0ºC. Métodos típicos de matá-los são: congelamento; imersão em água com temperatura superior a 80ºC; por micro-ondas; em fornos de túnel infravermelho e por trituração[30].

1.13. Exploração sobre crustáceos decápodes

Exemplos de crustáceos decápodes são caranguejos, siris, lagostas, lagostins e camarões. Esses animais estão entre os que mais são explorados pelos humanos. Por exemplo, em torno de 25 trilhões de camarões são mortos anualmente para consumo[31]. Em 2021 um relatório oficial do governo do Reino Unido elaborado por uma equipe de cientistas especialistas revisou mais de 300 estudos e concluiu claramente que crustáceos decápodes são sencientes[32]. A seguir veremos os procedimentos aos quais esses animais são tipicamente sujeitados quando são explorados.

---

[26] Cooke e Sneddon (2007).
[27] Robb e Kestin (2002).
[28] Robb e Kestin, *Ibid*.
[29] Ética Animal (2021c)
[30] Sobre esses métodos, ver IPIFF (2019) e Ética Animal (2021c).
[31] Waldhorn, Autric (2023).
[32] Birch et al. (2021). Sobre senciência em decápodes, ver também Crump et al. (2022) e De Souza Valente (2022b).

Captura e estocagem

Os crustáceos decápodes destinados à indústria alimentar são capturados na natureza ou "colhidos" nas fazendas de criação. Os métodos de captura variam dependendo da espécie e da quantidade de animais capturados, mas todos prejudicam os animais gravemente devido a alterações na pressão barométrica, trauma físico, ferimentos, esmagamento, exaustão e morte[33].

Uma vez no convés, os decápodes capturados na natureza são expostos ao ar, luz, flutuações de temperatura, ruídos, ao manuseio e também a altas densidades de estocagem, pois estão confinados muito próximos uns dos outros. Isso resulta na restrição de seus comportamentos, em feridas, infecções, agressões e até mesmo em mutilações e morte por asfixia[34]. A estocagem dura normalmente vários dias após a captura[35].

Apesar de suas cascas duras, são animais frágeis. Por exemplo, seus membros podem ser feridos ou arrancados quando são removidos das redes ou retirados dos potes[36]. Além disso, a velocidade com que são transportados do mar para o barco pode causar uma rápida mudança na pressão e na temperatura, causando-lhes intenso sofrimento[37].

Ao saírem do mar ficam expostos ao ar e, como são animais que respiram debaixo da água por meio de guelras, isso torna difícil absorverem oxigênio. A exposição ao ar pode causar estresse, vulnerabilidade a doenças e até mesmo ser fatal devido à asfixia. Durante o armazenamento a bordo esses animais são mantidos fora da água por longos períodos de tempo[38].

Mutilações

Mutilações é um termo utilizado para descrever procedimentos que destroem, removem ou danificam os membros ou outras partes do corpo[39]. As mutilações descritas a seguir são

[33] Crustacean Compassion (2023).
[34] Basti et al. (2010).
[35] Basti et al. (2010).
[36] Crustacean Compassion. (2024a).
[37] Id.
[38] Crustacean Compassion. (2024a).
[39] Crustacean Compassion. (2024b).

práticas comuns da indústria de exploração sobre caranguejos, lagostas e camarões e são realizados quase sempre sem qualquer anestesia ou analgésico[40].

Mutilação nos olhos (ablação do pedúnculo ocular)

A ablação do pedúnculo ocular (*eyestalk ablation*) consiste na remoção ou destruição de um ou ambos os pedúnculos oculares, que são as hastes que sustentam os olhos dos camarões. É realizado em camarões fêmeas reprodutoras visando aumentar a produção total de ovos e a porcentagem de fêmeas em uma determinada população que participará na reprodução (pois o pedúnculo ocular contém glândulas que regulam os ovários)[41]. É praticado rotineiramente em quase todas as instalações de maturação ou reprodução de camarões marinhos do mundo, tanto de pesquisa quanto comerciais[42].

O procedimento envolve arrancar ou esmagar o pedúnculo ocular, cortá-lo com uma lâmina e espremer o conteúdo, e em seguida cauterizar ou ligar o pedúnculo.

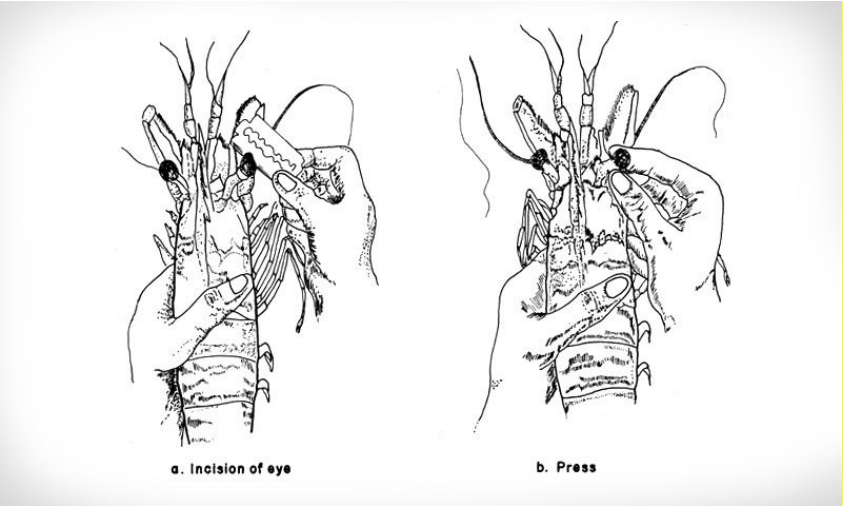
As técnicas usadas variam[43]. Por exemplo, uma técnica consiste em comprimir o pedúnculo ocular, geralmente metade a dois terços para baixo do olho, como mostrado na imagem a seguir.



Créditos da imagem: Kannan et al. (2015).

[40] Id.
[41] Wright (2019).
[42] Uawisetwathana et al. (2011).
[43] Sobre todos esses procedimentos, ver Asmat-Ullah (2023).

Outra técnica envolve fazer um corte no olho com uma lâmina ou tesoura e em seguida esmagar o pedúnculo ocular com o polegar e a unha do indicador até que o conteúdo dos olhos tenha sido removido, como mostrado na imagem a seguir.



Créditos da imagem: Kungvankij et al. (1989 [1986]).

A cauterização é feita com um dispositivo de eletrocautério, com um fio incandescente ou com uma pinça[44]. Já a ligadura é feita amarrando-se firmemente o pedúnculo ocular com um fio cirúrgico[45].

Todos esses procedimentos são feitos normalmente sem anestesia[46]. Estudos demonstraram que camarões apresentam comportamentos associados à dor durante e após a ablação do pedúnculo ocular, como sacudir a cauda, esfregar a área afetada e encolher-se[47]. Há também estudos que mostram que tais comportamentos são reduzidos após a aplicação de um creme anestésico na área afetada, o que confirma mais ainda que o procedimento é doloroso[48].

Além dar dor intensa e do óbvio dano aos olhos e consequente perda de visão, estudos mostram que a prática prejudica seus sistemas fisiológico, metabólico, hormonal e imunológico[49], além de prejudicar sua percepção sensorial[50], sua capacidade de nadar e também de se movimentar[51]. Tudo isso resulta em aumentos das suas taxas de mortalidade[52].

---

[44] Id.
[45] Id.
[46] Animals Australia (2017); Marshall; Cronin (2011).
[47] Diarte-Plata et al. (2012); Taylor et al. (2004).
[48] Taylor et al. (2004); Diarte-Plata et al. (2012).
[49] Bae et al. (2013); Sainz-Hernandez et al. (2008); Perazzolo et al. (2002); Kramer (2020).

Rowe (2018) cita a ablação do pedúnculo ocular como exemplo de uma prática que seria considerada como violando até mesmo os padrões mais básicos de bem-estar animal se fosse feita em vertebrados, mas que, apesar disso, é rotineiramente praticada em invertebrados[53].

Remoção de garras (declamação)

A declamação (*declawing*) é a amputação manual de uma ou ambas as garras de um crustáceo decápode. É mais comumente realizada em caranguejos, tanto nos que são criados em fazendas quanto nos que são pescados diretamente no mar. O procedimento resulta em o animal ter uma alimentação prejudicada e diminui suas taxas de sobrevivência[54].

Uma vez que os caranguejos podem amputar naturalmente as suas próprias garras em resposta ao estresse ou ao perigo (o que é chamado de *autotomia*) uma crença comum é a de que a declamação não é dolorosa. Entretanto, isso é equivocado, pois pesquisas mostram que há uma maior resposta ao estresse e maior mortalidade em caranguejos que foram declamados por humanos, em comparação aos que praticaram a autotomia[55].

Caranguejos declamados exibem comportamentos que indicam uma consciência dos ferimentos resultantes (como tremer. e tocar ou proteger os ferimentos com as pernas restantes)[56]. Esses comportamentos não são observados na autotomia, o que indica que estão sentindo dor como resultado da remoção das garras[57].

Devolução de caranguejos declamados ao mar

---

[50] Bae et al. (2013); Sainz-Hernandez et al. (2008); Perazzolo et al. (2002).
[51] Taylor et al. (2004).
[52] Bae et al. (2013); Sainz-Hernandez et al. (2008).
[53] Rowe (2018). Já existem iniciativas em andamento para eliminar gradualmente a ablação do pedúnculo ocular e usar outros métodos para aumentar a fertilidade feminina, como aumentar a proporção sexual entre fêmeas e machos no tanque e fornecer alimentação nutritiva e de alta qualidade na fase de pré-maturação. Sobre isso, ver Wright (2019); Zacarias et al. (2019); Kramer (2020); The Fish Site (2020).
[54] Crustacean Compassion (2024b).
[55] Patterson et al. (2007); Patterson et al. (2009).
[56] McCambridge et al. (2016).
[57] Id.

O ato de remover as garras de um caranguejo e depois devolvê-lo ao mar é considerado uma fonte de alimento sustentável, pois uma garra pode ser arrancada para venda e o caranguejo é colocado de volta na água, onde presume-se que outra garra voltará a crescer[58].

No entanto, além das feridas dolorosas causadas pela declamação[59], a prática também prejudica gravemente a qualidade de vida do caranguejo depois que retorna ao mar, pois reduz sua capacidade de se alimentar e de acessar fontes alimentares (o que também prejudica o crescimento da garra[60]), além de reduzir sua capacidade de se defender contra predadores[61] e de competir por recursos importantes (como território, abrigo ou parceiros de acasalamento[62]). Por conseguinte a prática também diminui suas taxas de sobrevivência[63].

Corte das garra

As condições estressantes e apertadas em que esses animais são mantidos aumentam a probabilidade de conflitos e de canibalismo[64]. Remover o funcionamento de suas garras minimiza o risco de danos a outros animais e aos funcionários que os manuseiam. O processo de corte das garras (*claw nickling*) envolve a fratura dos apódemas[65] e o corte dos tendões nos dáctilos[66] das garras com o objetivo impedir o seu funcionamento. É realizado em animais como caranguejos e lagostas e é feito no momento da preparação para o transporte.

O processo é extremamente prejudicial aos animais. Como partes da garra são fraturadas e cortadas, resultam em uma ferida aberta – além da dor, as feridas e os danos aos tecidos internos resultam em perda de sangue e em um risco aumentado de infecção[67]. Caranguejos que tiveram as suas garras cortadas apresentaram taxas de mortalidade de 83%[68], enquanto caranguejos não cortados apresentaram uma taxa de mortalidade de 16,7%[69]. Além disso,

[58] Crustacean Compassion (2024b).
[59] Duermit et al. (2015).
[60] Patterson et al. (2009); Duermit et al. (2015).
[61] Davis et al. (1978).
[62] Davis et al. (1978).
[63] Patterson et al. (2007); Duermit et al. (2015).
[64] Fotedar; Evans (2011); Jacklin; Combes (2007); Coppola et al. (2019); Welsh et al. (2013).
[65] Apódema é a designação dada às apófises internas do exoesqueleto da maioria dos artrópodes. Ver Contribuidores da Wikipédia (2019).
[66] O dáctilo é a região da ponta da perna de alguns crustáceos e do tentáculo dos cefalópodes. Ver Wikipédia Contributors (2024).
[67] Welsh et al. (2013); Barrento et al. (2010).
[68] Barrento et al. (2008); Johnson et al. (2016); Chartois et al. (1994).
[69] Johnson et al. (2016).

como as garras são essenciais para o movimento desses animais[70]. o procedimento também reduz sua capacidade de se alimentar, de se cuidar, de se defender e até mesmo de se mover[71].

Amarração de garras

Outro procedimento típico durante o armazenamento é a amarração de garras (*claw banding*). O procedimento restringe significativamente o comportamento e os movimentos básicos desses animais e, se aplicado por longo prazo está associada à atrofia muscular, inibição da alimentação e estresse[72], além de também reduzir a capacidade do animal de se alimentar, de se cuidar, de se mover e de se defender[73].

Entalhe em V

O entalhe da cauda (também chamado de entalhe em V, ou *V-notching*) visa identificar lagostas grávidas para que possam ser devolvidas ao mar e continuarem a se reproduzir[74]. O entalhe tem como objetivo proporcionar uma identificação rápida e fácil caso sejam capturadas inadvertidamente novamente[75].

O entalhe é criado removendo uma pequena peça triangular do leque traseiro[76]. Além do procedimento em si ser doloroso, prejudica-as por conta do manuseio, perda de sangue, risco de infecção e impactos de longo prazo como redução da locomoção e da percepção da presença de predadores[77].

Retenção e armazenamento

Em alguma fase de sua vida, os crustáceos decápodes destinados à indústria alimentícia (seja os criados em fazendas, seja os capturados na natureza) são armazenados por algum período

[70] Carder (2017); Esposito et al. (2018).
[71] Crustacean Compassion. (2024b).
[72] Id.
[73] Id.
[74] Id.
[75] Id.
[76] Id..
[77] Id.

de tempo: (1) antes, durante ou depois do transporte, (2) antes de serem mortos ou (3) durante a exposição em pontos de venda, restaurantes ou mercados[78].

Independentemente da duração (que pode chegar a vários meses), o armazenamento tem muitos impactos negativos sobre os animais devido ao risco de má qualidade da água, temperaturas inadequadas ou variáveis, restrição de comportamentos, alta densidade populacional, manuseio e mutilações[79]. Dependendo da espécie e da duração do armazenamento, serão armazenados em água (em tanques com ou sem recirculação), no ar (com vários níveis de umidade) ou diretamente no gelo[80].

Transporte

O transporte pode durar vários dias, submetendo esses animais a condições como má qualidade da água, temperaturas inadequadas, falta de abrigo, proximidade a outros animais, manuseio, vibração e ruído dos veículos[81]. Tais fatores, além de causar sofrimento, resultam em níveis extremamente elevados de mortalidade, seja durante o transporte[82] seja na chegada ao destino[83].

Ser transportado fora da água e ser exposto ao ar, à luz e a outras condições também prejudica gravemente esses animais, pois são aquáticos[84]. Mesmo quando são transportados em tanques com água é difícil manter a qualidade da água e a temperatura correta em viagens longas. Durante o transporte os animais que estão na parte inferior do tanque têm maior probabilidade de perder membros ou de morrer esmagados pelos que estão acima[85].

Muitas vezes os animais passam fome, pois não dar comida reduz a quantidade de resíduos acumulados durante a viagem. Também são transportados e armazenados muito próximos de muitos outros animais, às vezes de espécies diferentes, com muito pouco espaço. Os crustáceos tendem a ser solitários e territoriais, por isso a proximidade a outros animais é

[78] Crustacean Compassion. (2024a).
[79] Crustacean Compassion (2023).
[80] Crustacean Compassion. (2024a).
[81] Crustacean Compassion (2023).
[82] Barrento et al. (2010, 2012). Lu et al. (2015).
[83] Barrento et al. (2008, 2010); Uglow et al. (1986).
[84] Crustacean Compassion. (2024a).
[85] Id.

extremamente estressante para eles. A fome e a desidratação combinadas com altas densidades populacionais conduzem ao comportamento agressivo e ao canibalismo[86].

Atordoamento

Atordoamento é o procedimento que supostamente tornaria o animal completamente insensível à dor antes de ser morto[87]. Atualmente o atordoamento elétrico é o único método cujas pesquisas confirmam uma perda total da atividade do sistema nervoso central e da capacidade de resposta à estimulação sensorial[88]. Mesmo este, para proporcionar um atordoamento rápido (dentro de um segundo) precisa ser realizado com equipamento especializado e que sejam seguidos os critérios específicos de cada espécie. No entanto, outros métodos são usados em toda a indústria, como o resfriamento, o uso de anestésicos químicos e a gaseificação com CO2, todos os quais produzem intensa agonia[89].

A maneira como são mortos

Os crustáceos decápodes destinados à indústria alimentar são mortos de diversas formas. O método mais comum é fervê-los vivos, colocando-os em água fervente ou aumentando gradualmente a temperatura da água até o ponto de ebulição[90]. A fervura viva resulta em sofrimento e agonia severos e prolongados antes da morte, demonstrados pela luta vigorosa, pela agitação e pelas tentativas de fuga dos animais[91].

Outros métodos incluem: desmembramento, resfriamento, exposição a soluções com alto teor de sal, gaseificação com CO2 e a utilização de água doce para matar animais de espécies marinhas, todos os quais resulta em uma agonia intensa e prolongada[92].

Por sua vez, a morte mecânica, quer por "cravação" quer por "divisão", acarreta um risco extremamente elevado de sofrimento severo devido à precisão necessária, que é difícil de ser

[86] Id.
[87] Crustacean Compassion. (2024c).
[88] Roth; Øines (2010); Roth; Grimsbø (2016); Fregin; Bickmeyer (2016); Weineck et al. (2018).
[89] Crustacean Compassion. (2024c).
[90] Crustacean Compassion. (2024d).
[91] Conte et al. (2021); Adams et al. (2019).
[92] Crustacean Compassion. (2024d).

alcançada no caso de animais com sistemas nervosos não centralizados[93]. Para não haver dor e agonia, todos os centros nervosos teriam que ser destruídos simultaneamente, tornando a morte mecânica incrivelmente difícil de ser realizada sem causar sofrimento intenso, mesmo por um especialista[94].

Vendas online de crustáceos decápodes

Caranguejos e lagostas são vendidos online, onde o animal é entregue vivo ao consumidor para ser armazenado e morto em casa[95]. Os animais podem passar horas ou dias em trânsito, presos em caixas, por vezes amontoados em grupos, o que coloca esses animais em risco de ferimentos, asfixia e morte[96]. Também são comuns fraturas e outros ferimentos fatais, já que seus corpos são extremamente frágeis[97]. Como são animais aquáticos, são incapazes de consumir oxigênio suficiente por meio do ar. Assim, se a água lhes é negada, correm o risco de uma morte lenta e agonizante por asfixia até o momento da entrega[98].

Depois de entregues, podem ser mantidos, manuseados e mortos de forma que o consumidor bem entender[99]. É extremamente difícil criar o ambiente de armazenamento para suprir suas necessidades de saúde e de bem-estar, pois isso envolve fatores como a qualidade correta da água, da temperatura, da salinidade e da luz[100]. Muitos consumidores armazenam caranguejos e lagostas na geladeira ou no freezer antes de matá-los e cozinhá-los, o que lhes causa intenso sofrimento[101]. Métodos comuns de matá-los são retalhá-los em pedaços ou fervê-los vivos enquanto estão totalmente conscientes[102]. Se, como vimos, já é extremamente difícil para um profissional treinado matá-los sem lhes causar intenso sofrimento e agonia, não é possível que um consumidor não treinado o faça sem causar sofrimentos extremos.

1.14. Atitudes opostas, dependendo da espécie das vítimas

[93] Id.
[94] Id.
[95] Crustacean Compassion. (2024e).
[96] Id.
[97] Id.
[98] Id.
[99] Id.
[100] Id.
[101] Id.
[102] Id.

Apesar da imensa quantidade de mortes e de sofrimento que causa todos os dias, a exploração animal é considerada totalmente aceitável pela maioria das pessoas. Na verdade, a maioria das pessoas, mesmo sem refletir, solicita que isso ocorra, por meio do seu consumo de produtos de origem animal. Entretanto, se algo similar fosse feito a membros da espécie humana, a vasta maioria das pessoas consideraria tal atitude não apenas injustificável, mas também hedionda e monstruosa. Em contrapartida, a atitude de decidir colaborar ou não com a exploração animal é muitas vezes entendida como uma questão de preferência pessoal, do mesmo tipo que a escolha sobre qual cor de roupa usar ou sobre qual música escutar, ou como algo que apenas quem ama os animais deveria se preocupar, e não como uma questão de justiça (algo que seria amplamente reconhecido se as vítimas fossem humanas).

1.15. É possível justificar esse padrão duplo?

Se as pessoas possuem atitudes tão díspares dependendo da espécie a qual pertencem as vítimas, então precisam explicar por que seria correto fazer tal coisa com animais não humanos e ao mesmo tempo seria errado fazer o mesmo com humanos. Na verdade, muitas pessoas acreditam que isso é tão óbvio que não necessita de explicações. Entretanto, se é assim, então deveria ser bastante fácil justificar essa disparidade. Porém, há uma forte razão para pensarmos que não há como justificá-la, e a razão é a seguinte: aquilo que explica por que é errado fazer isso com humanos implica automaticamente que é errado fazer isso com qualquer outro ser capaz de sofrer e desfrutar. A seguir está uma breve explicação sobre isso.

A razão pela qual é injusto fazer o mesmo com humanos não é porque os humanos pertencem à mesma espécie que pertencemos, ou porque possuem uma série de capacidades cognitivas complexas, uma série de relações entre si etc. A razão é muito mais simples: sofrer e morrer daquelas maneiras prejudica gravemente as vítimas. Entretanto, para alguém ser prejudicado gravemente por aquelas situações não é necessário ter capacidades cognitivas complexas ou possuir certas relações (como atesta o caso dos bebês, por exemplo). Tampouco é necessário pertencer à espécie humana: é inegável que os animais sujeitados a aquela terrível situação são enormemente prejudicados. Dizer que o seu sofrimento e suas mortes não importam porque não pertencem à espécie humana é análogo a dizer que o sofrimento e as mortes de certos humanos não importam por conta de sua raça ou gênero. Isto é, seria um caso de especismo. Por essa razão, parece não haver como justificar esse padrão duplo de moralidade baseado na espécie das vítimas. Veremos isso em mais detalhes no próximo capítulo.

2. Por que a exploração animal é injusta?

Considere as seguintes afirmações:

(1) "Não há nada de errado com a exploração animal, pois os animais estão sendo criados para essa finalidade".

(2) "Comer animais é certo porque é natural: é a cadeia alimentar".

(3) "A exploração animal deve continuar, do contrário várias tradições seriam perdidas".

(4) "É essencial que a exploração animal continue, pois muitas pessoas tiram seu sustento a partir dela".

(5) "O problema com a exploração animal é o seu impacto ambiental, portanto, não há nada de errado se ela for praticada de modo ecologicamente sustentável".

(6) "O problema é a exploração animal industrial, não há nada de errado se os animais forem caçados ou pescados diretamente".

(7) "O problema é o sofrimento. Não há nada de errado se os animais forem criados e mortos de maneira indolor".

(8) "O problema não é a exploração animal, mas o capitalismo. Portanto, não há nada de errado com a exploração animal se ela ocorrer dentro de outros modelos econômicos".

Imagine agora que as mesmas justificativas fossem oferecidas para criar humanos para consumir sua carne, fazer vestimentas com sua pele, usá-los como modelo de testes, para puxar carroças ou para serem mortos em rituais.

Nenhuma dessas justificativas seria considerada aceitável. Na verdade, todas elas seriam consideradas repugnantes. Entretanto, como veremos em detalhes a seguir, todas aquelas razões que tornam injusto fazer tais coisas com humanos implicam automaticamente que é

injusto fazer as mesmas coisas com animais não humanos. A seguir serão apresentados em mais detalhes dois argumentos que fundamentam que a exploração animal é injusta.

2.1. É injusta porque viola o princípio da igual consideração

O princípio da igual consideração prescreve que níveis de prejuízos e benefícios similares recebam o mesmo peso, e que níveis de prejuízos e benefícios maiores recebam peso maior do que prejuízos e benefícios menores. Isso é assim porque, se o que faz termos razões para evitar prejuízos é o seu próprio teor negativo e o que faz termos razões para buscar benefícios é o seu próprio teor positivo, então quanto mais negativos/positivos forem, mais fortes essas razões. Dar peso diferenciado a níveis de prejuízos/benefícios similares ou dar peso menor a prejuízos/benefícios maiores é agir de modo tendencioso em relação aos indivíduos afetados. Veremos a seguir por que a exploração animal viola o princípio da igual consideração, pesando tendenciosamente os prejuízos e benefícios para os afetados.

Consideremos por exemplo o caso do uso de animais para consumo. Se os humanos consomem os animais, estes perdem a vida e, além disso, geralmente têm de viver uma vida repleta de sofrimento. Por outro lado, se os humanos param de consumir os animais, tudo o que têm de fazer é se alimentar à base de vegetais. Isso sequer é um dano mas, mesmo que fosse, certamente seria um dano muito menor do que o dano que os animais padeceriam decorrente do seu consumo. Se alguém tiver alguma dúvida, basta se perguntar em qual das duas situações preferiria estar: na situação do animal que seria morto ou na situação de um humano que teria que se alimentar à base de vegetais. Isso mostra que a exploração animal para consumo dá peso menor a prejuízos maiores e, portanto, viola o princípio da igual consideração.

Poderia ser objetado que há certos casos de exploração animal nos quais os prejuízos para humanos não seriam menores do que os prejuízos para os animais explorados. Esse seria o caso, por exemplo, quando matar um animal salvaria a vida de um humano (isto é, os prejuízos seriam equivalentes). Poderia ser dito até mesmo que, se no caso em questão o humano perdesse mais ao morrer do que o animal, ou se matar o animal salvasse muitos outros indivíduos, então que matar o animal estaria de acordo com o princípio da igual consideração, pois seria preferir o dano menor.

Entretanto, isso não é suficiente para mostrar que tal prática não viola o princípio da igual consideração. O que teria que ser mostrado é que, diante de uma situação envolvendo prejuízos similares, seria aceitável matar humanos. Por exemplo, imaginemos que alguém aponte que determinado humano seria menos prejudicado se morresse do que outros indivíduos, ou que então matá-lo salvaria a vida de vários outros indivíduos. Se isso for insuficiente para justificar matá-lo, então o que está de acordo com o princípio da igual consideração é concluir que isso também é insuficiente para justificar matar animais não humanos. Assim, mesmo práticas de exploração animal que não envolvem dar peso maior a prejuízos menores podem, ainda assim, violar o princípio da igual consideração por darem peso diferenciado a prejuízos de magnitude similar, dependendo de se a vítima na situação seria humana ou não humana.

Isso não significa que não possa haver justificativa para abrir exceções ao princípio da igual consideração. Significa apenas que o ônus da prova é de quem defende abrir a exceção, de apresentar um princípio bem fundamentado que a justifique. Como um princípio assim teria de ser? Um exemplo seria manter que, se por alguma razão um indivíduo merece o prejuízo do qual padece, então há justificativa para dar um peso menor ao seu prejuízo. Por exemplo, imaginemos que um humano adulto normal (portanto, moralmente responsabilizável) tenta torturar uma criança por pura diversão mas que, por ser atrapalhado, cai da janela e se fere ainda mais do que a criança. Suponhamos que somos a equipe que chega ao local para prestar ajuda. Nesse caso parece que ainda temos razões para priorizar socorrer a criança, mesmo que ela esteja menos ferida, simplesmente porque nesse caso faz sentido dizer que o torturador merece o dano do qual padeceu (e talvez, por isso, sequer devamos lhe prestar socorro). Esse seria, então, um caso em que o fator merecimento justifica dar prioridade ao dano menor.

Entretanto, nada disso mostra que há justificativa para abrir exceções ao princípio da igual consideração com base na espécie, raça, gênero, complexidade do cérebro etc. Observe que no caso que vimos acima a exceção ao princípio da igual consideração se justificou porque alguém moralmente responsável violou antes o princípio da igual consideração. A espécie a qual alguém pertence, a raça, o gênero ou a complexidade cerebral não têm a ver com merecimento: são todos resultados não merecidos da loteria natural. Por essa razão, não há justificativa para se dar um peso menor ao bem dos animais não humanos apontando que eles não são humanos ou que não possuem as capacidades cognitivas típicas dos humanos.

Assim sendo, uma maneira de mostrar que a exploração animal é injusta e deveria ser abolida é mostrar que ela viola o princípio da igual consideração, pois ela dá ao bem de cada indivíduo um peso diferenciado com base em fatores arbitrários, como a espécie a qual pertence (um fator que, assim como a raça e o gênero, é resultado da loteria natural).

2.2. É injusta porque não passa no teste da imparcialidade

Outra maneira de se fundamentar a mesma conclusão – isto é, de que a exploração animal é injusta – mas percorrendo um caminho diferente, é apontando que ela viola a imparcialidade. Veremos mais sobre isso a seguir.

Antes de tudo, é importante não confundir imparcialidade com neutralidade. A imparcialidade não é se esquivar de tomar uma decisão e permanecer neutro. Em vez disso, é tomar uma decisão não tendenciosa em relação aos afetados. Portanto, não é qualquer prática que envolve favorecer/desfavorecer certos indivíduos que viola a imparcialidade: esse favorecer ou desfavorecer precisa ser *tendencioso.*

Mas, como podemos saber se uma prática passa no teste da imparcialidade ou se é tendenciosa? Há várias perguntas que podemos fazer para descobrirmos. Por exemplo, podemos perguntar se consideraríamos justa a prática em questão nas circunstâncias a seguir.

(1) Se não soubéssemos qual posição ocuparíamos entre os afetados por ela.

(2) Se soubéssemos que seríamos os prejudicados por ela.

(3) Se os papéis fossem invertidos (por exemplo, se os beneficiários fossem os animais, e os prejudicados fôssemos nós).

(4) Se tivéssemos que receber os prejuízos que ela causa para poder alcançar os benefícios obtidos por ela.

(5) Se tivéssemos que receber os prejuízos que ela causa para que outros indivíduos pudessem alcançar os benefícios obtidos por ela.

Se nos fizermos sinceramente essas perguntas, perceberemos que a exploração animal só é defendida porque seus proponentes sabem que não serão vítimas dela. Se é assim, então ela é tendenciosa, pois claramente não passa no teste da imparcialidade.

2.3. Conclusão

Se o que vimos acima estiver correto, então a exploração animal não somente é injusta: é tão injusta quanto seria se vítimas humanas fossem sujeitadas a danos de magnitude similar. Entretanto, se humanos fossem sujeitados a danos de magnitude similar, tais práticas seriam consideradas não apenas injustas, mas um exemplo paradigmático de atitude abominável e monstruosa. Se é assim, então parece que não há outra saída a não ser julgar da mesma forma a exploração animal. Muito provavelmente ela não é geralmente percebida como um problema assim tão grave simplesmente porque termos certeza de que não seremos suas vítimas. Isso mostra, mais uma vez, que ela é uma violação escancarada dos princípios da igual consideração e da imparcialidade.

Isso significa também que a exploração animal não deixa de ser injusta, nem se torna menos injusta, se for feita de maneira ecologicamente sustentável, se for feita por meio de caça ou pesca artesanais, se os animais forem mortos sem sofrimento ou se ela ocorrer em outros modelos econômicos que não o capitalista. O problema é, antes de tudo, a própria exploração animal, e não a forma ou o contexto em que ela ocorre. Por essas razões, a meta deve ser abolir a exploração animal.

3. O que é veganismo?

Os animais são explorados porque há demanda por produtos e serviços de origem animal. Toda vez que as pessoas pagam por tais produtos e serviços fazem com que mais animais nasçam para sofrer todos aqueles horrores que vimos no capítulo 1.

Uma maneira de combater isso é adotando um modo de vida vegano. Se, como vimos no capítulo 2, a exploração animal é injusta, na verdade *devemos* ser veganos. O veganismo consiste em tentar evitar o máximo possível prejudicar os animais. Não é a mesma coisa que o não consumo de produtos de origem animal independentemente do motivo. As pessoas que são veganas, obviamente, se alimentam sem produtos de origem animal. Entretanto, há várias diferenças entre o veganismo e não se alimentar de produtos de origem animal por motivos não relacionados à consideração pelos animais (como a preocupação com a própria saúde, com outros humanos ou com o meio ambiente). A primeira diferença é que o veganismo diz respeito a rejeitar a exploração animal em todas as suas esferas, e não somente na alimentação. A segunda é que o veganismo envolve rejeitar a exploração animal mesmo quando esta não prejudica os humanos ou é feita de maneira ecologicamente sustentável.

Por vezes é dito que, se o veganismo é fundado no respeito por todos os seres sencientes (isto é, todos os seres capazes de ter experiências positivas e negativas), então obviamente que o veganismo também é pelos humanos, pois também são seres sencientes. Entretanto, são os animais não humanos que são criados para serem mortos e usados como comida, vestimenta, modelo de testes, ferramentas etc. Os humanos sofrem por conta de várias discriminações, mas normalmente os animais não humanos são tratados de maneira muito pior do que são os humanos. As coisas que são feitas rotineiramente aos animais não humanos e são amplamente aceitas seriam consideradas monstruosas e hediondas se feitas a humanos. É por essa razão que é necessário existir um termo para denominar a posição que enfatiza que também é injusto explorar quem não pertence à espécie humana, e esse termo é *veganismo*.

É verdade, por vezes a palavra veganismo é utilizada como significando evitar usar produtos de origem animal, independentemente do motivo. O problema com isso é que então não haveria mais uma palavra para identificar a posição que evita prejudicar os animais por respeito aos próprios animais. Imaginemos, então, que fosse criada uma nova palavra para identificar essa posição (exatamente como aconteceu com a palavra veganismo). Com o

tempo, assim como aconteceu com a palavra veganismo, é possível que algumas pessoas passassem a utilizar essa palavra em referência ao ato evitar o consumo de produtos de origem animal independentemente do motivo (e assim por diante para novos termos que fossem criados para substituir os anteriores). O resultado é que nunca haveria um termo para identificar a posição que evita prejudicar os animais por respeito aos próprios animais, pois toda vez que um termo assim fosse criado, teria seus significado distorcido para enfraquecer o foco no respeito aos animais.

É por essa razão que talvez a tentativa de mudança no significado do termo veganismo seja proposital, pois ao se afirmar que o veganismo não precisa ser pelos animais, e que pode ser pelos humanos ou pelo meio ambiente, esconde-se que a exploração animal é injusta mesmo se não prejudicar humanos ou o meio ambiente.

Por essas razões, o veganismo, além de ser uma forma de tentar evitar causar dano aos animais, pode ser também uma forma de expor a injustiça que sofrem os animais não humanos. Isso acontece quando as pessoas explicam o motivo pelo qual são veganas, explicando que a exploração animal é resultado da discriminação contra quem não pertence à espécie humana e que, por conta dessa discriminação, são feitas diariamente coisas terríveis aos animais não humanos que jamais seriam consideradas aceitáveis se fossem feitas a humanos.

4. E as plantas?

Um argumento muito comumente endereçado para defender o consumo de animais afirma que aquilo que poderia tornar errado consumir os animais implica que também seria errado consumir plantas, e que, então, tanto faz consumir um ou outro. Chamemos esse argumento de *objeção das plantas*. Ela possui duas variações, discutidas separadamente a seguir.

4.1. A variação "plantas também estão vivas"

A primeira variação da objeção das plantas diz que tanto faz consumir animais ou plantas, uma vez que em ambos os casos causaremos mortes.

Frequentemente essa objeção é respondida apontando-se que, se o objetivo de alguém é matar o menor número de organismos vivos, então deve abandonar o consumo de animais, pois boa parte dos vegetais produzidos no mundo é usada para engordar os animais que serão mortos[103]. Há dois problemas com essa resposta. O primeiro é que o defensor do consumo de animais poderia responder apontando que, se consumirmos apenas animais aquáticos pescados diretamente no mar, mataremos ainda menos organismos, pois não se usa plantações para engordar esses animais. O segundo problema é que a resposta não discute a pressuposição presente na objeção de que, se a morte é um dano para os animais, também é um dano para plantas. Como veremos a seguir, essa pressuposição é equivocada.

A razão pela qual a morte é um dano não é porque ela impede a continuação da vida biológica, e sim, porque impede o indivíduo de continuar a desfrutar as coisas positivas que experimentaria se continuasse vivo. Isso mostra que a morte só prejudica seres sencientes, pois apenas em seu caso há *alguém* a habitar aquele corpo (um indivíduo, uma consciência), que a morte privaria de desfrutar algo de positivo. Seres vivos que não possuem consciência são *corpos vivos*. Não há *alguém* que vive aquelas vidas. Portanto, não há alguém ali para ser prejudicado com a morte.

[103] Essa resposta é dada por Singer (2004 [1975], cap. 6).

Poderia ser objetado que toda e qualquer vida, mesmo sem possibilidade alguma de senciência, é sempre valiosa. Entretanto, o experimento mental a seguir sugere que, para uma vida ser valiosa, é necessário que haja a possibilidade de acontecer experiências nessa vida.

Imaginemos que alguém garanta que consegue nos dar uma vida após à morte se pagarmos uma boa quantia mensal até o final da vida, e garante que a vida futura será valiosa para nós. Contudo, suponhamos que, depois de pagarmos durante a vida inteira, descubramos que renasceremos como organismos vivos, mas sem possibilidade alguma de senciência. Se nesse caso fomos enganados, então é porque uma vida meramente biológica, sem possibilidade alguma de experiências, não é valiosa[104].

Assim, as razões contra matar animais não implicam que haja razões contra matar plantas, muito pelo contrário. Portanto, a primeira variação da objeção das plantas falha.

4.2. A variação "plantas também são sencientes"

A segunda variação das objeção das plantas defende que plantas são sencientes, e que então estamos justificados a consumir os animais pois, seja lá o que escolhamos consumir, estaremos matando seres sencientes (que seriam, portanto, prejudicados com a morte). Essa variação possui dois problemas, que discutiremos a seguir.

O problema menor

O problema menor é que na maioria das vezes a alegação de que plantas são sencientes está fundada na ideia equivocada de que evidências comportamentais são indicadores suficientes de senciência. Por exemplo, em defesa de que plantas são sencientes frequentemente é mencionado que elas exibem uma série de comportamentos. Por exemplo, há plantas que se fecham ao serem tocadas, como as dormideiras e as plantas carnívoras. Além disso, as plantas desempenham inúmeras funções em relação à absorção de nutrientes do solo, realização de fotossíntese e assim por diante.

[104] Obviamente, isso é diferente de se estar com a senciência apenas temporariamente impossibilitada (como em um sono sem sonhos ou em um estado comatoso vegetativo, porém reversível).

O problema com isso é que haver comportamento, por si só, não mostra que há senciência. E possível haver comportamentos bastante complexos que, contudo, são apenas reações físico-químicas do tipo estímulo-resposta, sem haver alguém experimentando internamente o que está ocorrendo. Mesmo no caso dos animais o comportamento, por si só, não é evidência suficiente de senciência. Isso é assim por conta dos *arcos reflexos*, explicados a seguir.

Quando a informação por meio de um estímulo externo chega a um sistema nervoso, percorre dois caminhos. Um deles, mais curto, vai diretamente para os músculos, gerando a reação que é um reflexo (daí o nome arco reflexo)[105]. O outro caminho, mais longo, vai para o cérebro, onde a informação é processada e são criadas as condições para ter lugar a experiência. Por exemplo, quando tocamos a mão em uma chapa quente instantaneamente afastamos a mão, mas apenas alguns microssegundos depois é que sentimos algo. Um músculo pode continuar a exibir o reflexo mesmo se tiver sido cortada a parte sensorial (por exemplo, mediante anestesia local)[106]. Alguns tipos de sistemas nervosos operam somente com a parte do arco reflexo. Esse é o caso de animais que possuem sistemas nervosos, mas sem nenhum órgão centralizador (nenhum cérebro, nenhum gânglio), como os cnidários (águas-vivas por exemplo) e os equinodermos (como estrelas-do-mar e pepinos-do-mar). Esses animais podem até mesmo exibir comportamentos bastante complexos, mas unicamente com o reflexo, sem ter alguém ali para experimentar algo. No caso das plantas sequer há um sistema nervoso. Então é muito provável que os seus comportamentos, seja lá de que tipo forem, sejam resultado apenas de reações físico-químicas.

Assim, o critério principal para avaliar se um ser é senciente é a presença de um sistema nervoso com centralização (um cérebro ou gânglios por exemplo), pois é o processamento da informação que ocorre no órgão centralizador que fornece as condições para a manifestação da consciência[107]. Se um organismo apresenta tal estrutura, o modo como se comporta pode ser um bom indicador *adicional* de que é senciente, mas somente se a melhor explicação para o seu comportamento geral for partir do pressuposto de que está evitando experiências negativas e buscando experiências positivas. Por essa razão, as evidências comportamentais úteis para averiguar se um ser é ou não senciente não são aquelas que dizem respeito a comportamentos em situações específicas, mas o modo como se comporta em geral. No caso

[105] Sobre isso ver Ética Animal (2015c).
[106] Ver Miller; Pardo (2011).
[107] Sobre o papel do sistema nervoso e do processamento que ocorre no órgão centralizador como fundamentais para a manifestação da consciência, ver Ética Animal (2015a, 2015c).

das plantas, além de elas não terem sequer sistema nervoso (muito menos órgão centralizador), parece que a melhor maneira de explicar os seus comportamentos não é partindo do pressuposto de que são sencientes. Veremos mais sobre isso a seguir.

Os traços que possuem maior probabilidade de prevalecer ao longo de gerações são aqueles que dão uma vantagem em termos de transmissão da informação genética. Por exemplo, se determinado traço ajuda um animal a sobreviver, aumenta a probabilidade de ele também se reproduzir e, assim, passar esse traço adiante. Se a senciência não desse vantagem alguma aos seus portadores, muito provavelmente não teria sido passada adiante, pois requer um gasto considerável de energia. Por exemplo, no caso humano, em torno de 20% da energia do organismo é gasta na manutenção das estruturas associadas ao cérebro[108]. Assim, a senciência provavelmente prevaleceu porque deu alguma vantagem em termos de sobrevivência aos seus portadores. Do contrário seus portadores provavelmente teriam perecido sem deixar descendentes.

A vantagem evidente é que a senciência está associada à motivação para o comportamento: um ser senciente tende a evitar as experiências negativas e buscar as experiências positivas. Como os animais podem se mover no ambiente, tal capacidade aumenta as suas chances de sobrevivência e, por conseguinte, de transmissão da informação genética. Entretanto, esse não é o caso das plantas, uma vez que não podem se mover. Em seu caso, a senciência envolveria um gasto considerável de energia sem nenhuma vantagem. Portanto, é muito pouco provável que um traço assim tenha prevalecido em plantas ou fungos, por exemplo[109].

Assim, para se defender que plantas são sencientes teria de ser mostrado que: (1) possuir um sistema nervoso com órgão centralizador ou uma estrutura que desempenhe uma função similar não é necessário para haver senciência; (2) que evidências comportamentais são suficiente para a senciência e que (3) traços que envolvem um gasto considerável de energia e não dão vantagem evolutiva aparente aos seus portadores podem, ainda assim, prevalecer ao longo das gerações. Isso é, no mínimo, muito difícil de ser demonstrado.

Isso não significa que seja impossível cumprir essas condições. Porém, significa que o ônus da prova é de quem afirma que plantas são sencientes. Por exemplo, em relação à primeira

[108] Ética Animal (2015a).
[109] Para uma explicação mais detalhada sobre esse ponto, ver Ética Animal (2015e).

condição, teria de ser explicado por meio de qual outro mecanismo seria possível aparecer a senciência que tornasse o sistema nervoso desnecessário. Também teria de ser explicado então qual seria o papel do sistema nervoso, e assim por diante.

Um dos fatores que por vezes leva à crença de que plantas são sencientes é que há vários estudos sobre plantas e fungos que usam termos como "aprendizado", "memória', "comunicação", "experiência" etc. Na maioria desses estudos esses termos são utilizados para se referir unicamente a comportamento, sem afirmar que há ali senciência. Entretanto, na linguagem comum esses termos estão associados à senciência, isto é, são usados de modo que indica que há *alguém* ali aprendendo, memorizando, se comunicando, experimentando etc. Então, é possível que determinado estudo sobre plantas ou fungos use esses termos em um sentido que não implica senciência e alguém que lê o estudo de modo não muito atento pense que se trata de um estudo de demonstra senciência em plantas ou fungos.

O problema maior

O problema maior com o argumento é o seguinte: mesmo que tivesse sido demonstrado que plantas são sencientes a implicação prática que se seguiria disso seria o oposto daquilo que os proponentes do argumento concluem. Lembremos que a alegação de que plantas são sencientes é normalmente trazida à tona para tentar justificar o consumo de animais. Entretanto, se plantas fossem sencientes (ou fossem moralmente consideráveis por alguma outra razão), o que se seguiria não é que estamos justificados a consumir animais e plantas, e sim, que deveríamos ser frutarianistas botânicos éticos.

Essa postura se caracteriza pelo consumo de apenas daquilo que se desprende de uma planta. Isso inclui, além de tudo aquilo que é normalmente referido pelo nome de fruta (como bananas, laranjas, maçãs, morangos etc.) também oleaginosas, sementes, cereais, leguminosas e vegetais como tomates, abóboras, abobrinhas, pimentão, berinjela etc.

Observe que a implicação de se praticar o frutarianismo existiria, quer alguém defenda que plantas são sencientes, quer alguém defenda que plantas devem ser moralmente consideradas porque estão vivas. É por essa razão que, seja lá de qual variante da objeção das plantas estivermos a falar, ela não consegue justificar o consumo de animais.

Normalmente, quando as pessoas percebem que a objeção das plantas implica o frutarianismo, param imediatamente de defendê-la. Isso revela que não tinham uma preocupação real com as plantas: tratava-se apenas de uma desculpa para continuarem consumindo animais. Entretanto, independentemente disso, o ponto importante a se observar a partir da análise feita acima é o seguinte: seja lá se for mencionada de maneira hipócrita (como normalmente é o caso), ou por conta de uma preocupação séria com as plantas (como raramente é o caso), a objeção das plantas não consegue justificar o consumo de animais.

5. A objeção de que o consumo de animais é natural

Uma das objeções mais comuns ao veganismo é a alegação de que comer carne é natural. Também é frequente que os defensores dos animais respondam negando que consumir animais seja natural para os humanos. A seguir veremos que tanto a objeção quanto essa resposta padecem do mesmo problema: assumem que, se um comportamento é natural, está justificado. Há diferentes coisas que alguém pode querer dizer quando afirma que comer carne é natural. Discutiremos cada uma delas a seguir.

5.1. O apelo à possibilidade

Por vezes o que se quer dizer é que é possível para o organismo humano consumir carne. Entretanto, se o mero fato de um comportamento ser possível tornasse-o justificável, qualquer comportamento possível seria justificável. Por exemplo, também é possível para o organismo humano consumir carne humana, mas isso não parece justificar criar humanos para matar e consumir. Da mesma maneira, o mero fato de ser possível para o organismo humano consumir a carne de outros animais não implica que haja justificativa para fazê-lo.

5.2. O apelo ao instinto

Em outras vezes, o que se quer dizer com "comer carne é natural" é que há uma inclinação instintiva para fazê-lo. Um primeiro problema com isso é que muitas pessoas não possuem essa inclinação. Entretanto, mesmo que todos a tivessem, ainda poderíamos perguntar por que haver uma inclinação instintiva para fazer uma coisa mostraria que ela é justificável. Imagine, por exemplo, que os humanos tivessem uma inclinação instintiva para violentar crianças. Se todos tivéssemos essa tendência instintiva, talvez a maioria de nós não visse nada de errado com tal comportamento. Mas, o fato de que, sob tais condições, *consideraríamos* tal comportamento justificável não mostra que ele é, *realmente*, justificável. Aliás, o fato de haver uma inclinação instintiva em sua direção talvez fosse aquilo que impedisse de se perceber o quão injustificável é o ato. Justificar um ato é mostrar que ele possui boas razões a seu favor. Mostrar que um comportamento é aquilo que faríamos se não refletíssemos sobre ele não é, obviamente, oferecer uma boa razão a seu favor.

5.3. O apelo ao que os animais fazem

Outra alegação muito comum é a de que o consumo de animais está justificado porque, na natureza, os animais comem uns aos outros. A ideia por trás desse argumento é a de que, se os animais na natureza fazem determinada coisa, então estamos justificados a fazer o mesmo.

O primeiro problema com isso é que há animais que não comem outros animais. Já que o argumento pretende justificar o consumo de animais, é no mínimo tendencioso escolher imitar justamente os animais que comem outros animais, e não os que não comem, sem dar nenhuma razão adicional para essa escolha.

O segundo problema é que há animais na natureza que cometem roubos, estupros, assassinatos, comem membros de sua própria espécie, incluindo filhotes de rivais ou mesmo os próprios filhotes. Ninguém argumenta que é certo que os humanos façam o mesmo só porque os outros animais também o fazem. O apelo ao que os animais fazem surge quase que exclusivamente para tentar justificar o consumo de animais. Além disso, os animais na natureza também não possuem sistemas de hospitais, celulares, computadores, escolas, bibliotecas, roupas, carros etc. É no mínimo arbitrário querer imitar os animais na natureza apenas quando eles consomem outros animais, e não em todo o resto.

5.4. O apelo à cadeia alimentar

Em outras vezes o consumo de animais é defendido com base na alegação de que os humanos estão no topo da cadeia alimentar. É frequentemente apontado que, na natureza, os animais maiores ou mais poderosos matam e comem os menores ou mais vulneráveis, e que é isso o que torna certo que os humanos matem os outros animais para comer.

Entretanto, não há nada que obrigue os humanos e consumirem outros animais. Então, isso não é diferente de dizer que temos justificativa para fazer algo só porque temos o poder de fazê-lo (e já vimos acima os problemas com essa visão no item 5.1). Por exemplo, imagine que existisse uma espécie mais poderosa do que a humana, e que seus membros criassem humanos para comer. Ou então, imagine que um grupo de canibais humanos sequestrasse outros humanos para matar e comer. Esses seres estariam no topo da cadeia alimentar, mas

isso não parece tornar o seu comportamento justo (especialmente se eles não tivessem necessidade alguma de fazê-lo).

Por vezes o que se quer dizer quando se menciona a cadeia alimentar é que, se não houver consumo de animais haverá uma superpopulação nessas espécies e, por conta da escassez, o resultado será ainda mais sofrimento e mortes do que se eles forem mortos para serem consumidos. Há no mínimo dois problemas com essa alegação. O primeiro é que na verdade só há tantos animais dessas espécies porque os humanos os criam para consumo. Assim, consumir tais animais não controla suas populações, muito pelo contrário. O segundo é que, mesmo se matar e consumir os animais ajudasse a controlar suas populações (por exemplo, no caso dos animais que são caçados ou pescados na natureza), isso ainda seria insuficiente para justificar tal ato. Por exemplo, matar e consumir humanos também ajudaria a controlar a população humana, mas isso não parece ser suficiente para justificar fazer tal coisa. Além disso, se o objetivo é controlar a população de animais, há a opção de esterilizá-los. Não há como justificar um ato que causa danos se há outras opções disponíveis que causariam menos danos, pois isso seria defender causar um dano que é totalmente desnecessário para se alcançar a meta almejada. Além disso, há estudos que mostram que esterilizar é mais eficiente para controlar populações de animais selvagens do que matá-los[110]. Assim sendo, uma preocupação com o controle populacional não poderia justificar o consumo de animais.

5.5. Conclusão

Vimos que há várias coisas que alguém pode querer dizer quando afirma que "comer carne é natural". Entretanto, vimos também que, seja lá em que sentido a expressão esteja a ser usada, o fato de um comportamento ser natural não oferece razão alguma para pensarmos que é justificável. Isso não significa que não possa haver comportamentos que são naturais (em algum dos sentidos acima) e que também sejam justificáveis. Significa apenas que, se forem justificáveis, o será por outro motivo, que não pelo fato de serem naturais. Além disso, vimos também que comer animais não é um desses comportamentos, independentemente de ser ou não natural.

[110] Ver Greif (2017, 2018).

6. A alegação de que consumir os animais acaba com o sofrimento deles

6.1. Consumir os animais é correto porque acaba com o sofrimento deles?

Por vezes é defendido que devemos consumir os animais por preocupação com eles próprios, alegando-se que. como a vida que os aguardaria seria repleta de sofrimento, consumi-los é fazer-lhes um favor, pois livra-os de tal destino.

De acordo com essa posição isso valeria tanto para os animais criados para serem consumidos (pois, como vimos no capítulo 1, normalmente são criados em condições altamente adversas ao seu bem-estar[111]) quanto para os que são pescados ou caçados na natureza (pois a vasta maioria dos animais que nasce na natureza têm também vidas repletas de sofrimento).

Isso ocorre na natureza principalmente porque a vasta maioria das espécies de animais possui ninhadas gigantescas, com milhares ou mesmo milhões de filhotes dependendo da espécie (algo comum em anfíbios, répteis, peixes, crustáceos e invertebrados em geral), o que sempre resulta em taxas de sobrevivência baixíssimas. Por exemplo, uma única ninhada de uma rã comum possui em torno de 25 mil filhotes[112]; a de polvos, centenas de milhares[113]; as de salmão, bacalhau e atum, milhões[114], e a do peixe-lua chega a 300 milhões[115]. Invertebrados terrestres também podem colocar centenas, milhares ou mesmo milhões de ovos de uma única vez[116]. Em períodos de aproximada constância populacional é possível medir a taxa de mortalidade prematura a partir do tamanho da ninhada: se a população permaneceu aproximadamente constante durante algumas gerações, então em média sobreviveu apenas um descendente por adulto (isto é, dois por ninhada, e menos do que isso se há adultos que se reproduzem mais de uma vez na vida). Todo o restante nasce geralmente apenas para experimentar sofrimento intenso e morrer de modo bastante prematuro, muitas vezes sem nunca ter tido experiência positiva alguma[117].

Por essas razões, de acordo com a posição que vamos discutir, consumir animais, seja os

[111] Para um relato em detalhes de como sofrem os animais criados para consumo, ver Horta (2017a, p. 65-97).
[112] Rastogi *et al.* (1983).
[113] Boyle e Rodhouse (2005).
[114] Baum e Meister (1971); Hinckley (1987).
[115] Froese; Luna (2004).
[116] Brueland (1995).
[117] Ver Horta (2010b); Ética Animal (2015b); Animal Ethics (2021, p. 55-9). Para uma discussão detalhada sobre o que deveríamos fazer em relação a essa situação, ver Cunha (2022).

criados para este fim, seja os que são capturados diretamente na natureza, beneficia-os justamente por causar-lhes a morte.

6.2. O fato de que consumi-los acabaria com seu sofrimento justifica consumi-los?

Comecemos por analisar a alegação de que consumir os animais que são criados para consumo beneficia-os porque livra-os de uma vida repleta de sofrimento. O fato é: se temos razões para acabar com suas vidas porque estas são repletas de sofrimento, então isso nos dá razões ainda mais fortes para evitar que cheguem a nascer nesse contexto. Ao consumi-los, incentivamos tal produção, fazendo com que novos animais nasçam em tal contexto. Assim, apontar para o fato de que a morte de alguém que vive uma vida repleta de sofrimento livra-o de tal sofrimento não tem a implicação de que, então, criar animais para consumo está justificado. Muito pelo contrário: essa é uma forte razão contra a exploração animal.

Diante disso poderia ser objetado que, no caso dos animais que nascem na natureza, deixar de consumi-los não evita que novos cheguem a nascer, e como não estamos em condições de optar por fazer com que não cheguem a nascer, o melhor que podemos fazer é matá-los (e pescá-los e caçá-los contribuiria para isso, por exemplo). Entretanto, é falso que não estamos em condições de tentar fazer com que não cheguem a nascer. Por exemplo, poderiam ser conduzidos programas para fazer com que nasçam em menor quantidade. Um exemplo seria por meio da administração de contraceptivos e esterilização, algo que já é feito muitas vezes[118]. Outro exemplo seria pesquisar quais tipos de vegetação, de solo ou outros componentes do ambiente contribuem para que haja uma menor quantidade de nascimentos nas espécies que maximizam a quantidade de filhotes[119]. Outra opção seria pesquisar quais animais, se estiverem presentes, contribuem indiretamente para que haja um saldo total de sofrimento menor. Por exemplo, herbívoros de grande porte, como elefantes, consomem uma grande quantidade de vegetação que, se estivesse disponível, contribuiria para haver uma maior quantidade de reproduções naquelas espécies de animais cuja vasta maioria nasce apenas para sofrer e morrer prematuramente[120]. Assim, proteger grandes herbívoros pode

[118] Para uma análise dos programas de esterilização e administração de contraceptivos para redução de populações de animais selvagens na Europa, ver Massei (2023).
[119] Ver, por exemplo, o estudo realizado por Tomasik (2018).
[120] Sobre a relação entre a presença de elefantes e uma redução significativa da biomassa disponível, ver Cumming et al. (1997) e Guldemond; VanAarde (2008).

diminuir muito o total de animais que nasceria apenas para sofrer e morrer prematuramente[121]. Em resumo, há muitas coisas que poderiam ser feitas para diminuir a quantidade de animais que nasceria na natureza para ter uma vida repleta de sofrimento. Além disso, muito provavelmente essas outras coisas, por atacarem a raiz do problema, seriam mais eficientes para diminuir tais populações do que a caça ou pesca.

Uma possível objeção seria apontar que tudo o que foi sugerido diz respeito a coisas que poderiam ser feitas para prevenir que novos animais nascessem para ter vidas repletas de sofrimento mas que, em relação aos que já nasceram, consumi-los beneficia-os porque faz com que morram, livrando-os de vidas repletas de sofrimento.

Um primeiro problema com essa objeção é que, se a preocupação é realmente com o bem dos animais (como é alegado pela objeção), então em relação aos animais que já nasceram na pecuária industrial o que seria defendido é, por exemplo, ativismo de ação direta para resgatá-los (uma vez que, diferentemente do ato de consumi-los, isso não os mata e nem faz com que novos seres nasçam em tal sistema). Já em relação aos animais que já nasceram na natureza poderia ser estudado como modificar o ambiente para que suas vidas sejam positivas. Isso é algo que poderia ser feito, por exemplo, por estudos na área de biologia do bem-estar[122]. Assim, seja lá se estivermos a falar de animais criados para serem explorados, seja lá se estivermos a falar de animais na natureza, apontar que suas vidas são negativas não é suficiente para justificar matá-los, pois a morte só é um benefício se não houver nenhuma outra maneira de melhorar a vida em questão.

Além disso, a principal razão pela qual a vasta maioria dos animais na natureza têm vidas repletas de sofrimento é o fato de morrerem muito prematuramente. Se conseguem viver por mais tempo, normalmente aumentam as possibilidades de experiências positivas. Isso é assim porque normalmente os fatores que lhes causam sofrimento também causam suas mortes. Assim, ao se eliminar uma fonte de sofrimento para um animal, estamos tanto aumentando a probabilidade de ele ter experiências positivas quanto provavelmente aumentando o seu tempo de vida[123].

---

[121] Sobre programas de proteção a elefantes e a relação disso com redução do sofrimento dos animais na natureza em geral, ver Pearce (2015)
[122] Sobre biologia do bem-estar, ver Ética Animal (2019b), Soryl et. al. (2021) e Faria; Horta (2022).
[123] Para uma análise detalhada sobre esse ponto, ver Cunha (2022, p. 259-261)

6.3. Conclusão

Seja quanto aos animais criados para serem consumidos, seja quanto aos animais que são capturados na natureza, há outras opções para tentar ajudá-los que não envolveriam matá-los. Isso, por si só, já torna fraca a alegação de que consumi-los está justificado porque acaba com vidas repletas de sofrimento. Além disso, essas outras opções, diferentemente de consumi-los, evitariam que outros animais nascessem para ter vidas repletas de sofrimento (ou, pelo menos, não teriam a implicação de fazer com que mais animais nascessem para ter tal destino).

Isso mostra que a alegação de que devemos consumi-los porque isso os livraria de vidas repletas de sofrimento é, provavelmente, somente uma desculpa para continuar consumindo-os, e não o motivo real pelo qual se defende o seu consumo. Isto é, o que é alegado é uma preocupação com os próprios animais, mas a preocupação real provavelmente é simplesmente o benefício próprio.

7. Criar animais para consumo está justificado, uma vez que os faz existir?

7.1. Consumir os animais causa-lhes um benefício por trazê-los à existência?

Consumir os animais, apesar de causar suas mortes, faz com que outros nasçam no mesmo sistema, substituindo-os. Por vezes é defendido que isso torna correto o consumo de animais pois, alegadamente, os beneficiaria fazendo-os nascer. Esse argumento vem sendo conhecido como *defesa da substituição*[124].

7.2. O argumento não se aplica à vasta maioria dos casos

Um primeiro problema com esse argumento é que, como vimos no capítulo 1, uma quantidade gigantesca dos animais criados para consumo vive vidas que são, literalmente, um inferno. Esse é o caso dos animais que nascem na pecuária industrial, por exemplo. Portanto, não são beneficiados de maneira alguma por nascerem em tais condições. Muito pelo contrário.

Porém, o proponente da substituição poderia dizer que a sua proposta é justamente reformar o sistema de exploração animal para que os animais levem vidas positivas. É claro, é duvidoso que isso seria possível na prática, dada a alta demanda por produtos de origem animal. Entretanto, independentemente disso, é possível desafiar a própria ideia de que os animais são substituíveis. É o que veremos a seguir.

7.3. Causar um benefício dá direito à causar um malefício?

O segundo problema com a defesa da substituição é que, mesmo que o consumo de animais os fizesse nascer para terem vidas positivas, isso não implica necessariamente que é correto matá-los. Se implicasse, também seria correto que os pais matassem os filhos, desde que lhes dessem vidas positivas e fizessem nascer outros para substituí-los.

Se os animais não fossem prejudicados com a morte, talvez fizesse sentido dizer que tudo bem matá-los, desde que tivessem uma vida positiva e fossem substituídos. Entretanto, os

[124] Defesas da substituição podem ser encontradas em Ferré (1986, p. 399); Singer (2002 [1993], p. 128-143); Scruton (1996, p. 100) e Hare (1999, p. 238-9).

animais são prejudicados com a morte porque esta os impede de desfrutar das experiências positivas que teriam se continuassem vivos.

É claro, existem casos onde os animais, se continuassem vivos, experimentariam somente sofrimento. Nesses casos é menos ruim morrer do que continuar vivo. Entretanto, esse não pode ser o caso dos animais aos quais a defesa da substituição faz referência, uma vez que o argumento tenta justificar o consumo de animais alegando que tal prática faria nascer animais que teriam vidas positivas. Entretanto, nessas condições tais animais seriam prejudicados com a morte, já que esta impediria a continuação de uma vida positiva.

Em resumo, pode haver razões para fazer com que animais nasçam para ter vidas positivas (por exemplo, se alguém possui a meta de fazer com que o mundo contenha o maior número possível de seres sencientes com vidas positivas). Entretanto, uma vez que os animais já levam vidas positivas, há então fortes razões contra matá-los, pois são prejudicados com a morte. Portanto, o fato de que o consumo de animais poderia, em condições ideais, fazer com que certos animais nascessem para ter vidas positivas não é suficiente para justificar o consumo de animais.

Nesse ponto poderia ser questionado o seguinte: se o dano da morte está no impedimento das experiências positivas que alguém teria, que diferença há entre matar um ser que já existe e deixar de produzir um novo ser, uma vez que em ambos os casos alguém é impedido de desfrutar o que é positivo? A resposta para isso é que, no caso de seres sencientes que já existem e levam vidas positivas, há *indivíduos* que seriam prejudicados com a morte. Em contrapartida, no caso de deixar de produzir novos seres, não há *alguém* que seria prejudicado: tudo o que há são inúmeras *possibilidades* de indivíduos futuros. Para isso ficar mais claro, considere o exemplo a seguir.

Imaginemos que, se uma mulher decide engravidar neste mês, depois de nove meses nascerá o indivíduo A mas que, se decide esperar o próximo mês, nascerá o indivíduo B, de outro óvulo, e assim sucessivamente para os meses seguintes. Seja lá se ela decide engravidar agora, no próximo mês ou em qualquer outro momento, haverá muitas possibilidades futuras de indivíduos que não chegarão a se realizar. Mas, isso não é o equivalente de matar alguém que já existe, pois nesse caso o que há são possibilidades futuras de indivíduos, e não, indivíduos. Se fosse o equivalente, então todas as pessoas que não tivessem o maior número possível de

filhos com vidas positivas deveriam ser condenadas por homicídio em série. Isso sugere fortemente que matar seres sencientes já existentes é um mal mais grave do que deixar de produzir novos seres sencientes com vidas significativas.

Isso não significa que devamos necessariamente rejeitar a meta de fazer com que exista a maior quantidade possível de seres sencientes com vidas positivas no mundo ao longo do tempo. Significa apenas que tal meta não parece justificar matar seres sencientes já existentes.

7.4. A objeção de que alguns animais quase não são prejudicados com a morte

Por vezes é defendido que alguns animais (a saber, aqueles que alegadamente não retém uma conexão psicológica forte ao longo do tempo) não seriam prejudicados com a morte e seriam, portanto, substituíveis. A seguir discutiremos duas tentativas de fundamentar essa alegação: o *apelo à identidade* e o *apelo às razões prudenciais*[125].

7.4.1. O apelo à identidade

Segundo determinada teoria, o que faz alguém ser o mesmo indivíduo ao longo do tempo é sua conexão psicológica[126]. Segundo essa teoria um ser que não possui sentido temporal de si (isto é, não retém memórias e não se imagina no futuro) não é o mesmo indivíduo ao longo do tempo: a cada instante um indivíduo é aniquilado e surge outro para substituí-lo no mesmo corpo. Alguém que aceita essa teoria poderia então dizer que, no caso de um ser assim. tanto faz manter esse corpo vivo ou matá-lo e fazer nascer outro[127], pois de qualquer maneira o indivíduo que existe agora é aniquilado (a diferença será apenas que o novo indivíduo nascerá nesse mesmo corpo ou em outro).

Uma maneira de criticar a teoria da identidade individual baseada na conexão psicológica é acusá-la de confundir dois sentidos do termo "o mesmo": o sentido *qualitativo* e o sentido *numérico*[128]. Faz sentido afirmar que alguém que perdeu suas memórias "não é mais o

[125] Uma discussão mais detalhada sobre esse ponto pode ser encontrada nos capítulos 8 e 9 do terceiro volume da Coleção Uma Jornada Pela Ética Animal.
[126] Essa visão é normalmente atribuída à Locke (1975 [1694], p. 335), mas foi defendida também por vários filósofos no século XX. Para uma lista desses autores, ver Olson (2021).
[127] Para um exemplo de defesa da substituição que apela à noção de "falta de um sentido temporal de si", ver Singer (2002 [1993], p. 128-143).
[128] Sobre essa distinção, ver Noonan e Curtis (2018).

mesmo" *qualitativamente* (isto é, no sentido de ser muito diferente psicologicamente do que era antes). Contudo, isso não significa que *numericamente* seja outro indivíduo a ocupar aquele corpo e que o indivíduo anterior foi aniquilado. Pode muito bem ser o mesmo indivíduo numericamente, apesar de não se lembrar de nada do que aconteceu consigo até então. Se há essa possibilidade, então a conexão psicológica não determina a identidade numérica dos indivíduos (pois, se determinasse, a perda total de memórias necessariamente faria surgir outro indivíduo numericamente distinto).

Se fosse a conexão psicológica que determinasse a identidade numérica dos indivíduos, então se copiássemos a conexão psicológica de alguém que já existe para outro cérebro, ambos seriam o mesmo indivíduo numericamente. É claro que, em tal situação, ambos *pensariam* que são o mesmo indivíduo. Mas, isso não significa que *são realmente* o mesmo indivíduo. A razão mais óbvia para pensarmos que são dois indivíduos numericamente distintos é que aquilo que um experimenta o outro não experimenta, e as decisões de um afetam o seu próprio corpo e não o corpo do outro. Em resumo, tratam-se de duas consciências distintas (isto é, dois pontos de vista subjetivos distintos), apesar de terem a mesma conexão psicológica. Assim, se temos nesse caso dois indivíduos numericamente distintos, mas com a mesma conexão psicológica, então a conexão psicológica não determina a identidade numérica de um indivíduo.

Sendo assim, se a teoria da identidade que é baseada na conexão psicológica não está correta, também não está correta a defesa da substituição que é baseada nela.

Uma possível objeção seria concordar que a conexão psicológica não determina a identidade numérica, mas defender que as razões contra evitar a morte dependem da identidade qualitativa, não da identidade numérica. Segundo essa visão, o que importa é manter as conexões psicológicas existindo, e não seus portadores. Contudo, considere o exemplo a seguir. Imagine que um cientista promete que, desde que você pague uma boa quantia, terá uma vida após a morte, e que será uma vida muito prazerosa. Você junta suas economias e paga a quantia. Em seguida o cientista explica como será o procedimento: sua conexão psicológica (memórias, traços de caráter etc.) será copiada para outro cérebro, em outro corpo, e o ser que viverá nesse corpo lembrará que é você e pensará que é você, e viverá a vida feliz que você pagou para ter. Você, com indignação, protesta: "mas *eu* (apontando para si próprio) quero viver a vida que paguei para ter! Esse cara é outro indivíduo apesar de ter minha

conexão psicológica!". O cientista responde: "eu concordo que esse cara é outro indivíduo *numericamente*, mas é igual a você *qualitativamente*, pois possui a sua conexão psicológica, e é isso que importa". O ponto que esse exemplo visa mostrar é o seguinte: se faz sentido você sentir indignação em relação ao que o cientista fez com você, então as razões contra evitar a morte não dependem da identidade qualitativa, e sim, da identidade numérica. Mas, se como vimos antes, a conexão psicológica não determina a identidade numérica, então a defesa da substituição que apela à conexão psicológica não obtém sucesso.

7.4.2. O apelo às razões prudenciais

Outra tentativa de defender que os animais que possuem pouca conexão psicológica são substituíveis concorda que a conexão psicológica não é relevante para determinar a identidade de um indivíduo, mas defende que ela é relevante para determinar a *força das razões prudenciais* de um indivíduo[129].

Razões prudenciais são as razões que alguém possui para tentar evitar eventos negativos e para buscar eventos positivos que poderiam acontecer consigo próprio. De acordo com a visão que estamos a discutir, a *força* dessas razões deveria ser determinada *multiplicando-se* o quão bom ou ruim seria o evento pela conexão psicológica que o indivíduo manteria entre o instante atual e o seu "eu futuro"[130].

Segundo essa visão os seres que possuem pouca conexão psicológica não são muito prejudicados com a morte, mesmo que ela os prive de ter experiências bastante satisfatórias (porque então o valor dessas experiências teria de ser multiplicado por um número muito baixo, referente à conexão psicológica).

Entretanto, considere o seguinte exemplo. Imaginemos que Bia ainda é uma criança de cinco anos, e tem o desejo de conhecer as pirâmides do Egito. Contudo, imaginemos que, se ela viajar agora, enquanto possui uma conexão psicológica forte com quem ela é agora, a viagem será prazerosa, mas que será muito mais prazerosa se ela viajar quando for adulta. Contudo, quando for adulta, terá uma conexão psicológica muitíssimo fraca com quem ela é agora (suas memórias, traços de caráter, crenças, desejos e intenções terão mudado bastante).

---

[129] Essa visão é defendida por McMahan (2002, p. 43, 66-9, 75-80).
[130] McMahan (2002, p. 80).

Parece que Bia tem razões prudenciais para preferir fazer a viagem quando for adulta, simplesmente porque a viagem lhe será muito mais prazerosa. Se isso estiver correto, então a conexão psicológica não é relevante para determinar a força das razões prudenciais que alguém possui para buscar eventos positivos e, por conseguinte, para evitar a morte.

Isso sugere que um indivíduo que possui pouca (ou mesmo nenhuma) conexão psicológica com o seu futuro não é necessariamente pouco prejudicado com a morte, pois deixar de experimentar os eventos positivos que a morte impediria não lhe é, por isso, pouco prejudicial. Portanto, um apelo à conexão psicológica não parece conseguir mostrar que os animais não humanos que, alegadamente, têm pouca conexão psicológica, são pouco prejudicados com a morte.

7.5. A objeção de que o consumo de animais poderia aumentar o saldo total positivo

Alguns autores[131] defenderam que, se o consumo de animais os fizesse nascer para ter vidas positivas, como cada animal seria substituído por outro depois de ser morto, ao longo do tempo haveria muito mais animais nascendo e levando vidas satisfatórias do que se a exploração animal fosse abolida (pois então provavelmente menos animais nasceriam). Por isso, defenderam uma reforma na exploração animal para que os animais levem vidas significativas, em vez da abolição da exploração animal.

Uma maneira de criticar essa posição é, como vimos no item 7.3, defender que o mal de matar um ser que já existe não é compensado pelo benefício de produzir um novo ser que levaria uma vida significativa. Entretanto, outra maneira de criticá-la é defender que, mesmo levando em conta apenas a meta de maximizar o saldo total de bem-estar, se levarmos em conta todas as consequências (e não apenas as consequências diretas do consumo), defender a abolição do uso de animais parece ter muito maiores probabilidades de realizar essa meta do que um ideal que reforça a ideia de que os animais não humanos são recursos para os humanos.

A abolição do uso de animais enquanto recursos, por divulgar o ideal de consideração pelos seres sencientes, poderia motivar as pessoas a tentar minimizar o sofrimento e as mortes que

[131] Ver, por exemplo, Crisp (1988) e Hare (1999, p. 238-239)

os animais padecem em decorrência dos processos naturais[132] (que, ao contrário do que poder-se-ia pensar inicialmente, afeta uma quantidade enormemente maior de animais do que a quantidade de animais que é vítima da exploração). Também poderia motivar as pessoas a tentar minimizar os riscos de sofrimento futuro que, caso se concretizem, podem ser tão astronômicos que tornariam o sofrimento existente atualmente (somando-se o sofrimento decorrente das práticas humanas e aquele decorrente de processos naturais) um "grão de areia" em comparação.

A defesa do consumo de animais, por outro lado, reforça o especismo[133] e a ideia de que os animais não humanos são meros recursos, tornando bastante provável que contribua para que seu sofrimento também seja negligenciado, seja de origem antropogênica ou natural. Assim, se a meta de alguém é alcançar as melhores consequências ao longo do tempo, terá que *proibir* a substituição[134].

7.6. Conclusão

Vimos que há boas razões para pensarmos que os animais são, de fato, bastante prejudicados com a morte, ainda mais nas condições ideais que a defesa da substituição supõe, onde levariam vidas positivas. Além disso, vimos que o mal de matar um ser senciente que tem uma vida positiva não parece ser compensado pela criação de novos seres que levariam vidas positivas.

Por fim, vimos que, mesmo que não levássemos em conta o dano da morte e nossa meta fosse apenas maximizar o saldo total de bem-estar, provavelmente a substituição contribuiria para que ao longo do tempo fosse produzido um saldo altamente negativo de bem-estar. Por outro lado, como vimos, defender a abolição do uso de animais, por promover a consideração por todos os seres sencientes e a consequente preocupação com todos os problemas que poderiam afetá-los, seria uma forma bastante promissora de maximizar o saldo total de bem-estar ao longo do tempo. Se isso estiver correto, então temos fortes razões para rejeitar a substituição.

---

[132] Para uma discussão sobre as implicações éticas dessa situação, ver Cunha (2022).
[133] Sobre a definição de especismo, ver Horta (2022)
[134] Neste outro texto essa questão é discutida em mais detalhes.

8. Importa o que faríamos em uma ilha deserta ou em uma casa em chamas?

Cenários que envolvem situações catastróficas frequentemente são mencionados com o objetivo de justificar o consumo de animais. Por exemplo, por vezes é dito que, já que a maioria de nós consideraria correto matar um animal se isso fosse necessário para sobreviver em uma ilha deserta, então o consumo de animais está justificado. Em outras vezes é dito que, já que a maioria de nós privilegiaria salvar um parente em vez de um animal não humano em uma casa em chamas, então o consumo de animais está justificado. No entender dos proponentes desses argumentos, isso mostraria que o critério da espécie não é injusto como são os critérios da raça e do gênero.

O primeiro problema com esses argumentos é assumirem que aquilo que a maioria de nós faria necessariamente está correto. Mas, não há nenhuma conexão necessária entre uma coisa e outra. Podemos simplesmente estar agindo de maneira errada. Assim, o fato de que agiríamos de certa maneira em certos contextos não mostra que agir dessa maneira é justificado. A ética é sobre como fundamentar o que *deveríamos* fazer. Não é sobre o que *faríamos*. Pensar que o que faríamos fundamenta o que deveríamos fazer é dar um salto injustificado de uma *descrição* sobre as atitudes das pessoas para uma conclusão que afirma quais atitudes possuem *justificativa*. O segundo problema é que, mesmo se o apelo ao que a maioria faria fosse plausível, não fundamentaria o que os proponentes desses argumentos pretendem (isto é, que é certo matar e comer os animais não humanos, mas não é certo matar e comer humanos), pois em situações catastróficas a maioria também salvaria a si próprio ou a entes queridos em vez de salvar outros humanos.

O terceiro, e principal problema, é que, seja lá qual for a ação correta em situações catastróficas, não faz sentido extrapolá-la para outras situações bem diferentes. Por exemplo, suponha que alguém dissesse que, se estamos justificados a priorizar salvar um ente querido em vez de um desconhecido em uma casa em chamas, ou a comer carne humana se estivermos a morrer de fome em uma ilha deserta, então estamos justificados a escravizar humanos desconhecidos para consumir sua carne. Diante de uma alegação assim, é muito fácil perceber que os dois tipos de situação são muito diferentes, e que uma coisa não justifica a outra. Pela mesma razão, aquilo que faríamos em uma ilha deserta ou em uma casa em chamas não pode justificar a exploração sobre os animais não humanos. A verdade é essa: não estamos em uma ilha deserta ou em uma casa em chamas.

9. É necessário consumir produtos de origem animal?

Por vezes é defendido que consumir produtos de origem animal é necessário para manter uma boa saúde e que, portanto, o consumo de animais está justificado.

Entretanto, consumir produtos de origem animal não é necessário para manter uma boa saúde. Isso é atestado por muitas organizações de especialistas em nutrição ao redor do mundo. Exemplos são as posições da Academy of Nutrition and Dietetics[135], National Health Service of United Kingdom[136], Dietitians Association of Australia[137], Dietitians of Canada[138], Irish Nutrition and Dietetic Institute[139], Asociación Española de Dietistas y Nutricionistas[140], Sociedad Argentina de Nutrición[141], Programa Nacional para a Promoção da Alimentação Saudável de Portugal[142], Italian Society of Human Nutrition[143] e Nordic Co-operation[144], da qual fazem parte Dinamarca, Findânlia, Islândia, Noruega e Suécia. Essas não são organizações veganas (na verdade, elas publicam outros estudos sobre alimentação de origem animal). O que as faz terem essa posição é simplesmente o peso das evidências.

Por exemplo, a Academy of Nutrition and Dietetics concluiu que uma alimentação vegana bem planejada é saudável e nutricionalmente adequada (podendo até mesmo ajudar na prevenção e tratamento contra certas doenças) em qualquer estágio da vida[145], incluindo a gravidez, amamentação, infância, adolescência, terceira idade e para atletas[146]. Isso é assim porque o que precisamos é dos nutrientes que os alimentos contêm, e não de alimentos específicos[147]. Além disso, mesmo que fosse necessário consumir produtos de origem animal, ainda deveríamos pesquisar como tornar isso desnecessário, da mesma maneira que, se fosse necessário matar outros humanos para sobrevivermos, a coisa certa a fazer seria pesquisar como tornar isso desnecessário.

---

[135] Ver Melina; Craig; Levin (2016).
[136] Ver National Health Service of United Kingdom (2015)
[137] Ver Dietitians Association of Australia (2016)
[138] Ver Dietitians of Canada (2014).
[139] Ver Irish Nutrition and Dietetic Institute (2016)
[140] Ver Asociación Española de Dietistas y Nutricionistas (2006).
[141] Ver Gallo et. al., 2013.
[142] Ver Gomes Silva et. al., 2015.
[143] Ver Agnoli et. al., 2017.
[144] Ver Nordic Co-operation (2014).
[145] Para a posição da Academy of Nutrition and Dietetics, ver Melina; Craig; Levin (2016).
[146] Para mais referências em relação à alimentação vegana nesses casos particulares, ver Ética Animal (2020a). Para uma introdução geral à aspectos nutricionais da alimentação vegana, ver Ética Animal (2020b).
[147] Para uma lista de estudos em relação à obtenção de cada tipo de nutriente, ver Ética Animal (2020b).

10. O veganismo é coisa para ricos?

O veganismo é a prática de evitar prejudicar os animais não humanos. No que se refere à alimentação, adotar o veganismo implica em não consumir produtos de origem animal.

Por vezes é defendido que o veganismo só é praticável para quem tem muito dinheiro, alegando-se que os produtos veganos são mais caros.

O primeiro problema com esse argumento é que, se esse fosse o caso, ainda haveria razões para reivindicar que mais e mais pessoas fossem veganas, pois o aumento na demanda diminuiria o preço.

O segundo problema com o argumento é que viver de modo vegano não é mais caro do que viver de maneira não vegana. Legumes, verduras, frutas e grãos são normalmente mais baratos do que comida de origem animal.

É claro, há certos produtos veganos industrializados que são mais caros do que certos produtos de origem animal equivalentes (muito por conta da baixa demanda). Entretanto, não é necessário consumir tais produtos. E, mesmo que alguém escolha fazê-lo, uma vez que deixou de comprar vários tipos de produtos de origem animal, é provável que sua compra total seja ainda menos dispendiosa do que seria com produtos de origem animal.

11. Se o mundo se tornasse vegano, haveria um excesso de animais domésticos?

A exploração animal por vezes é defendida alegando-se que, se o mundo se tornasse vegano, o mundo seria infestado de animais domésticos, pois os humanos não mais os matariam.

Um primeiro problema com esse argumento é que, mesmo que esse fosse o caso, talvez em um mundo assim ainda houvesse menos sofrimento do que se houver exploração animal.

Além disso, se o mundo se tornasse vegano, é porque as pessoas em geral teriam consideração pelos animais. Em um cenário assim, provavelmente as pessoas tentariam pesquisar maneiras não danosas de controlar as populações de animais domésticos (por exemplo, com contracepção e esterilização, algo que muitas vezes já é feito no caso dos animais selvagens).

O segundo (e principal) problema desse argumento é que aconteceria exatamente o oposto do que ele supõe: em um mundo vegano existiria muito menos animais domésticos do que agora.

Na verdade, só há tantos animais domésticos no mundo por causa da exploração animal. A demanda por produtos de origem animal é tão grande que torna necessário que uma quantidade gigantesca de animais seja criada para atender a essa demanda e que, por essa razão, como vimos no capítulo 1, eles vivem confinados em espaços minúsculos.

Assim, à medida que mais e mais pessoas se tornassem veganas, gradualmente menos animais nasceriam em tais condições.

12. O veganismo causaria uma ruína à economia e perda de empregos?

12.1. A objeção de que o veganismo causaria uma ruína à economia

A indústria de exploração animal é um grande negócio. Movimenta muito dinheiro em todo o mundo. Com base nisso por vezes é defendido que, se muita gente se tornar vegana, haveria um colapso da economia e que, por essa razão, não devemos ser veganos.

O primeiro problema com esse argumento é que, mesmo que o veganismo em larga escala causasse uma ruína na economia, ainda assim isso resultaria em um mundo com menos sofrimento e mortes do que haveria em um mundo onde continuasse a exploração animal.

O segundo problema é que é falso que o veganismo em larga escala causaria uma ruína à economia. À medida que diminuísse a demanda por produtos de origem animal, aumentaria a demanda por produtos veganos.

12.2. A objeção de que quem trabalha na exploração animal perderia o emprego

Por vezes é alegado que o veganismo em larga escala faria com que as pessoas que trabalham na exploração animal perdessem seus empregos e que, por essa razão, está justificada a exploração animal.

Há dois problemas fundamentais com esse argumento. Um problema diz respeito à concepção de ética assumida pelo argumento. O outro diz respeito ao que ele assume quanto aos fatos. A seguir veremos cada um deles separadamente.

O primeiro problema é que, mesmo que aquilo que o argumento alega viesse a ocorrer, perder um emprego, ainda que seja algo bastante ruim, nem de longe é comparável ao que os animais explorados sofrem. Se alguém tem alguma dúvida, basta imaginar em qual das duas situações preferiria estar.

Se humanos fossem criados e mortos para serem consumidos, para fazer roupas, ou para serem usados como modelos de testes, soaria ridículo dizer que não devemos acabar com tais práticas só porque isso faria os trabalhadores de tal sistema perderem seus empregos. O

motivo pelo qual as atitudes são tão díspares dependendo de se estamos a falar da exploração sobre animais humanos ou sobre humanos é simplesmente o fato de que o respeito por humanos já é levado a sério em um grau muito maior do que é o respeito pelos animais não humanos.

Assim, o problema ético com o argumento é que ele assume uma concepção tendenciosa que dá maior peso ao prejuízo menor, só porque o prejuízo maior recairia sobre os animais não humanos. É portanto, uma concepção especista. Tal concepção jamais seria aceita se não soubéssemos quem seriam os beneficiados e quem seriam os prejudicados. Por exemplo, imagine que você tivesse que dizer qual dessas duas coisas é mais importante: (1) evitar perder o emprego, ou (2) evitar passar por tormentos extremos durante uma vida inteira e ser morto de maneira brutal. Ninguém em sã consciência diria que é mais importante evitar perder o emprego. Isso mostra que a concepção de ética assumida pelo argumento não passa no teste da imparcialidade. É, portanto, uma concepção tendenciosa e, por isso, injusta.

O segundo problema diz respeito ao que o argumento assume quanto aos fatos. O argumento assume que, quanto mais pessoas se tornassem veganas, menor seria a oferta de empregos. Entretanto, isso é se esquecer de que, à medida que aumentar a demanda por produtos veganos, aumentaria também as ofertas de emprego por conta disso, seja em empresas focadas exclusivamente em produtos veganos, seja em empresas que comercializam produtos decorrentes da exploração animal, mas que também trabalham com produtos veganos. Portanto, não há nenhuma conexão necessária entre um aumento no número de veganos e uma diminuição geral nas ofertas de empregos.

13. Mas, o veganismo tem mesmo um impacto prático?

No mundo em que vivemos é quase impossível eliminar totalmente nossa contribuição com a exploração animal, pois quase todos os produtos e serviços envolvem, em algum grau, exploração animal.

Além disso, as técnicas de plantio, colheita e o transporte de mercadorias vegetais também matam acidentalmente animais de pequeno porte (e mesmo intencionalmente, como no caso do extermínio dos animais que consomem a plantação).

Essas constatações são um lembrete importante para tentarmos fazer algo para diminuir as mortes que a produção de alimentos vegetais também causa aos animais. Entretanto, não são uma boa razão para se rejeitar o veganismo, pois o fato de não conseguirmos evitar todo o mal não justifica que não evitemos o máximo que conseguirmos.

O objetivo é evitar prejudicar o maior número de animais, mesmo que não consigamos evitar prejudicar todos. Mesmo que com o veganismo conseguíssemos evitar a morte apenas de um único animal, ainda valeria a pena. Além disso, na realidade, a prática do veganismo evita que uma grande quantidade de animais nasça apenas para sofrer e ser morto. Veremos isso em mais detalhes a seguir.

Algumas pessoas têm a impressão de que o veganismo não tem nenhum impacto prático porque percebem que, apesar do aumento no número de adeptos ao veganismo nas últimas décadas, houve também um aumento na quantidade de animais explorados. Entretanto, isso não mostra que o veganismo não tem um impacto prático. O que é necessário fazer para avaliar o impacto prático do veganismo não é comparar a quantidade de animais explorados atualmente com a quantidade de animais explorados em décadas passadas, mas imaginar como o mundo seria hoje se cada pessoa que é vegana não o fosse. Lembre-se de que, se o número de pessoas veganas fosse menor, o número de animais mortos atualmente seria ainda maior do que já é. A seguir, veremos algumas estimativas do impacto prático do veganismo.

Para efeito de argumentação assumamos que 2 trilhões de vertebrados sejam mortos para consumo anualmente (é provável que a quantidade real seja maior[148]). Levando em conta que a população humana é de aproximadamente 8 bilhões de pessoas, isso representa uma média de 250 animais vertebrados mortos por pessoa por ano. Levando em conta a expectativa de vida média de um humano (75 anos), a prática do veganismo faria com que cada pessoa evitasse ao longo da vida que pelo menos 18 mil vertebrados nascessem para passar por esse destino.

O cálculo acima diz respeito somente aos vertebrados. Se computarmos os invertebrados veremos que a quantidade anual de animais mortos na exploração animal por ano é muito maior: está entre 34 e 54 trilhões de indivíduos[149]. Isso representa uma média de 4250 a 6750 animais mortos por pessoa por ano. Levando em conta a expectativa de vida média humana de 75 anos, cada pessoa vegana evitaria ao longo da vida que algo entre 318 mil e 506 mil animais nasçam para passar por esse destino.

Assim, certamente que o veganismo possui um impacto prático. E, como vimos, esse impacto não é pequeno.

[148] Para estatísticas da exploração sobre vertebrados aquáticos, ver Fishcount (2019). Para estatísticas da exploração sobre vertebrados terrestres, ver Our world in data (2018) e Sanders (2018).
[149] Para estatísticas sobre a exploração de invertebrados terrestres, ver Schukraft (2019) e Rowe (2020a, 2020b, 2021). Para estatísticas sobre a exploração de invertebrados aquáticos, ver Waldhorn; Altric (2023); Fishcount (2019).

14. Mas, o veganismo não causa ainda mais mortes do que consumir animais?

Por vezes é defendido que, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, o veganismo causa ainda mais mortes do que o consumo de animais. De acordo com essa alegação, isso seria assim devido às mortes de animais causadas como efeito colateral da agricultura, como as mortes acidentais de pequenos animais nas colheitas e durante o transporte de vegetais, e mesmo mortes intencionais como no uso de pesticidas durante o plantio[150].

A resposta geralmente oferecida a essa objeção aponta que, quanto maior o número de pessoas veganas, menos plantações seriam requeridas, pois boa parte dos grãos produzidos no mundo é utilizada para engordar os animais que os humanos exploram para consumo.

Entretanto, um proponente da objeção poderia apontar que, se cada pessoa apenas consumir animais aquáticos pescados diretamente no mar, não haveria necessidade alguma de plantar e isso, no cômputo geral, alegadamente resultaria em menos mortes do que um mundo vegano.

Uma possível resposta aqui é questionar que, no cômputo geral, fazer isso resultaria em menos mortes do que haveria em um mundo vegano. Entretanto, independentemente disso, há outra resposta possível, que aponta para a importância de se levar em conta todas as consequências, e não apenas algumas. Essa resposta será explorada em mais detalhes a seguir.

Poderia ser apontado que a objeção está a levar em conta apenas as consequências diretas de cada forma de consumo, negligenciando a influência de cada visão de mundo que é passada adiante com cada tipo de atitude. Defender o consumo de animais é reforçar a visão de que eles são recursos à nossa disposição. Defender o veganismo, por outro lado, reforça a visão de que os animais são seres com quem deveríamos nos preocupar.

É somente em um mundo onde os animais recebem consideração moral que haverá pessoas preocupadas em minimizar as mortes indiretas decorrentes da agricultura e em tentar melhorar a situação dos animais em geral. Definitivamente, defender o consumo de animais não contribui para que esse mundo seja possível (pelo contrário, atrapalha). Portanto, esses dois

[150] Para um exemplo dessa objeção, ver McWillians (2014). Para uma resposta, ver Cunha (2023b).

tipos de atitudes têm consequências muito distintas em longo prazo, devido ao ideal que reforçam.

As consequências da influência que as visões de mundo exercem são muito maiores do que as consequências diretas do consumo de cada pessoa, pois se estendem ao longo de muitas gerações. As consequências do consumo existem até o momento em que a pessoa morre. Já as consequências da visão de mundo que ela promove continuam por muito tempo depois de ela morrer.

Por essa razão, o impacto positivo indireto que um modo de vida vegano possui, de reforçar a consideração pelos animais, é ainda maior do que o impacto positivo direto de evitar que mais animais nasçam para sofrer e morrer. É claro, essas consequências indiretas positivas só existem se alguém enfatizar que não consome produtos de origem animal por respeito aos animais (não consumir produtos de origem animal por razões antropocêntricas ou ambientalistas não possui o mesmo efeito positivo indireto de reforçar a consideração moral pelos animais).

Portanto, mesmo que fosse verdade que a prática do veganismo matasse mais animais devido ao dano indireto causado no plantio, nas colheitas e no transporte (e, diga-se de passagem, não há evidências de que essa quantidade de mortes é maior do que as mortes decorrentes da exploração animal), ainda assim, se computarmos as consequências da visão de mundo que cada prática ajuda a passar adiante, é mais provável que defender o veganismo ainda teria melhores consequências no total ao longo do tempo.

15. A preocupação com espécies justifica o consumo de animais?

15.1. A alegação de que o consumo preserva espécies domesticadas

O consumo de animais por vezes é defendido com base na alegação de que tais animais não existiriam se não tivessem sido criados para serem consumidos. Esse argumento foi discutido no capítulo 7. Neste capítulo discutiremos uma tentativa similar, mas que apela não ao suposto benefício para o indivíduo explorado por ter nascido, e sim a uma preocupação com a preservação da espécie a qual os indivíduos explorados pertencem.

Essa tentativa aponta que várias das espécies dos animais tipicamente explorados (como galinhas, bovinos, porcos etc.) só existem por conta de sua domesticação, e que essa domesticação teve como objetivo criá-los para serem consumidos. Por isso, conclui o argumento, é essencial que o consumo de animais continue, do contrário essas espécies não mais existiriam.

Esse argumento apresenta problemas tanto em relação aos princípios éticos que assume, quanto em relação ao que afirma quanto aos fatos. Veremos a seguir cada um desses problemas separadamente.

15.2. Espécies importam por si?

Observe que o argumento em questão não defende preservar tais espécies porque isso seria bom para os membros da própria espécie ou de outras (por exemplo, para os humanos). Pelo contrário: o que é alegado é uma preocupação *com as próprias espécies*. Assim, o primeiro problema com o argumento assumir (sem explicar) que espécies importam *por si*. Isto é, assume que preservar espécies tem algo de positivo, mesmo se não beneficiar nenhum ser senciente, e mesmo se só prejudicar os seres sencientes. Não é impossível que espécies importem por si. Mas, essa é uma ideia altamente controversa, e teria que ser oferecido um argumento em defesa dela. O argumento que estamos a discutir não faz isso. Em vez disso, simplesmente assume que isso é assim e pronto.

Além do mais, há razões contrárias à ideia de que espécies importam por si. Espécies são entidades *não sencientes*. Além do mais, são entidades *abstratas*: são categorizações dos seres

vivos de acordo com certo critério (por exemplo, serem capazes de entrecruzar-se e deixar descendentes férteis[151]). Não há *alguém* que é a espécie. Portanto, não há alguém ali que seria beneficiado por continuar a existir ou prejudicado por deixar de existir.

Já os membros dessas espécies, por serem sencientes, sim, são *alguém*, e são passíveis de ser prejudicados e beneficiados porque são capazes de ter experiências negativas e positivas. O consumo de animais acarreta-lhes experiências negativas e os priva de experiências positivas (uma vez que são mortos). Portanto, se o consumo de animais prejudica os membros dessas espécies, e espécies não são passíveis de ser prejudicadas, temos aí uma forte razão contrária a tal consumo.

Uma maneira de tentar contornar essa crítica é afirmar que ela depende de se assumir que, para uma entidade importar por si, ela tem de ser passível de ser prejudicada e beneficiada. Alguém que rejeita essa visão poderia dizer que as espécies, apesar de não serem passíveis de ser prejudicadas e beneficiadas, possuem *valor intrínseco impessoal,* no sentido em que o mundo fica pior se elas desaparecerem, mesmo que ninguém venha a ser prejudicado com isso (nem elas próprias).

Essa é uma saída possível mas, ainda assim, teria que ser mostrado que esse tipo de valor realmente existe e que as espécies são portadoras desse tipo de valor[152]. Entretanto, não precisamos entrar nessa discussão para discutir essa defesa do consumo de animais, pois ela enfrenta um problema maior, que continuaria existindo mesmo que fosse demonstrado que espécies possuem valor intrínseco. Esse problema será discutido a seguir.

15.3. Espécies importam mais do que seres sencientes?

Suponhamos que fosse demonstrado que espécies importam *por si*. Isso não implica necessariamente que estaria justificado prejudicar os seres sencientes, mesmo se fazê-lo fosse

[151] Dentre os especialistas, a definição mais aceita do conceito biológico de espécie é aquela proposta por Mayr (1977): dois indivíduos pertencem à mesma espécie se forem capazes de se entrecruzarem e deixarem descendentes férteis.

[152] Para exemplos de diferentes defesas de que entidades não sencientes possuem valor intrínseco, ver Callicott (1989, cap. 8 e 9); Eckersley (1992, p. 46, 47); Hettinger (1994, p. 14); Hurka (2006); Leopold (1949, p. 224-225); Regan (1981); Rolston (1988, p. 68, 73, 184-186, 223-25; 1999, p. 260, 261); Sagoff (1974, p. 228); Wenz (1998, p. 295). Para uma crítica detalhada a cada uma dessas defesas, ver Cunha (2018, seção 6.5.). Para uma crítica geral, ver Singer (2002 [1993], cap.10),

necessário para preservá-las. Por uma simples razão: mostrar que uma coisa importa por si não é mostrar que ela importa mais do que outra coisa.

Então, o que o argumento teria que demonstrar são duas coisas:

(1) Que espécies importam por si;

(2) Que importam tão mais do que o bem dos seres sencientes que justificaria, se necessário para preservá-las, causar sofrimento extremo e morte a uma quantidade gigantesca de seres sencientes.

Como vimos, se demonstrar a primeira alegação já é uma tarefa difícil, demonstrar a segunda o é ainda mais. Na verdade, em relação à segunda, podemos dar razões para pensarmos exatamente o contrário: mesmo se espécies importassem por si, ainda haveria razões para priorizar os seres sencientes em casos de conflito. A razão é a mesma que já vimos antes, que será recapitulada em mais detalhes a seguir:

Apenas os seres sencientes são *alguém* e, portanto, apenas seres sencientes são passíveis de ser prejudicados/beneficiados. Os seres sencientes são capazes de experiências negativas e positivas. Portanto, são prejudicados se sofrem, pois o sofrimento é uma experiência negativa. São também prejudicados pela morte, pois esta impede que desfrutem de experiências positivas. Esses são prejuízos particularmente graves que nenhuma entidade não senciente é capaz de ter. Temos aí razões para priorizar o bem dos seres sencientes, mesmo que tivesse sido demonstrado que espécies (ou qualquer outra entidade não senciente) importam por si.

O argumento ainda apresenta um terceiro problema, que é quanto ao que afirma sobre os fatos. Discutiremos esse problema a seguir.

15.4. Se o consumo de animais fosse abolido, essas espécies desapareceriam?

Suponhamos que tivesse sido demonstrado que espécies importam por si, e que importam tão mais do que o bem dos seres sencientes que estaria justificado prejudicar enormemente uma quantidade gigantesca de seres sencientes se isso fosse necessário para preservá-las. Mesmo

assim, o argumento que estamos a discutir ainda não teria sucesso, pois a afirmação que faz quanto aos fatos é falsa.

O argumento assume que, porque certas espécies de animais usados para consumo surgiram por conta da domesticação que tinha como objetivo usá-los para consumo, então que tal consumo precisa continuar para que tais espécies não desapareçam. Mas, isso é simplesmente falso: se o consumo desses animais fosse abolido, nada impediria que eles continuassem a se reproduzir. Portanto, essas espécies continuariam a existir mesmo na ausência de tal consumo.

Por fim, é curioso que por vezes esse argumento seja oferecido pelas mesmas pessoas que defendem que não devemos abolir o consumo de animais porque fazê-lo implicaria supostamente em haver uma superpopulação em tais espécies, já que uma afirmação contradiz a outra. A alegação de que na ausência do consumo de animais haveria uma superpopulação em tais espécies também é falsa, pois, como vimos no capítulo 11, só existem tantos animais dessas espécies porque são criados em massa para consumo. Em resumo, tanto a afirmação de que, na ausência do consumo de animais haveria uma superpopulação de tais espécies, quanto a afirmação de que consumi-los é necessário para que tais espécies perdurem, são falsas.

15.5. Conclusão

Vimos que o argumento que defende que o consumo de animais está justificado porque seria, supostamente, essencial para a continuação de tais espécies, apresenta três problemas centrais:

(1) Assume que espécies importam por si.

(2) Assume que espécies importam mais (na verdade, muito mais) do que o bem dos seres sencientes membros dessas espécies.

(3) Assume que tais espécies desapareceriam se o consumo de animais fosse abolido.

Vimos que a primeira pressuposição é altamente controversa; que há fortes razões para se rejeitar a segunda; e que a terceira é simplesmente falsa (o que tornaria o argumento ruim mesmo se as duas outras pressuposições tivessem sido provadas). Portanto, não há como tal argumento ser sólido.

16. A alegação de que é melhor deixar para depois a luta pelos animais

Frequentemente é dito que, se já é difícil que as pessoas aceitem considerar os humanos, que dirá aceitarem considerar os animais não humanos. Com base nisso, por vezes é defendido que devemos lutar pelos humanos e deixar para as próximas gerações a defesa dos animais não humanos.

Uma maneira de responder a essa sugestão é apontar que, se é difícil que as pessoas aceitem considerar os animais, então adiar defendê-los é uma péssima estratégia. Normalmente, o quanto antes uma ideia começa a ser defendida, antes ela começa a ter consequências práticas. Por exemplo, imagine que o especismo tivesse sido amplamente questionado desde a antiguidade. Muito provavelmente as coisas seriam diferentes para os animais hoje. Aliás, um dos principais motivos pelos quais há pessoas que resistem abandonar o especismo é o próprio fato de não terem tido contato com os argumentos contra o especismo, uma vez que a igual consideração de todos os seres sencientes não é ainda uma ideia amplamente difundida. Então não há por que adiar falar a favor dos animais. Aliás, não há um minuto sequer a se perder.

Além disso, a sugestão em questão assume que não é possível alguém aceitar a igual consideração para os animais enquanto ainda há outras pessoas que não aceitam a igual consideração para humanos. Isso é falso. Há cada vez um número maior de pessoas rejeitando o especismo. O fato de haver pessoas racistas, sexistas e especistas não impede outras pessoas de aceitarem a igualdade para todos os seres sencientes.

Cada pessoa individualmente faz bastante diferença para os animais afetados por suas decisões. Portanto, mesmo que fosse impossível convencer uma maioria, ainda valeria a pena tentar convencer o máximo de pessoas que conseguíssemos. Além disso, não há nada que comprove que a maioria das pessoas não aceitaria os argumentos contra o especismo, pois a maioria das pessoas ainda não conhece tais argumentos.

Assim, é no mínimo suspeita a sugestão de que é inútil lutar pelos animais enquanto houver desrespeito contra humanos. Apesar de ser apresentada como sugestão para melhorar a situação dos animais, é possível que seu objetivo real seja impedir a luta pelos animais.

Por exemplo, imagine que fosse sugerido abandonar a defesa de mulheres e de crianças até que todos os homens adultos sejam respeitados, alegando que essa é a melhor forma de conseguir o respeito por mulheres e crianças. Nesse caso teríamos todas as razões para desconfiar que, ao contrário do que é afirmado, o que os proponentes da sugestão pensam na verdade é que mulheres e crianças valem menos.

Da mesma maneira, a sugestão que estamos a discutir pode ser uma sugestão especista disfarçada. Enquanto um especista declarado diria "os humanos devem ser colocados em primeiro lugar porque são superiores", um especista disfarçado diria "a melhor forma de conseguir ajudar os animais não humanos é colocar os humanos em primeiro lugar". Entretanto, ambos propõem exatamente a mesma coisa.

17. Os animais já não são protegidos pela lei?

Uma crença comum é a de que os animais já possuem direitos garantidos pela lei, e que a exploração animal acontece porque as leis são sistematicamente violadas. Entretanto, a realidade não é assim. A exploração animal é legalizada. Ocorre dentro de sistemas legais que a legitimam e garantem que ela possa continuar a existir, protegendo o interesse dos humanos no uso dos animais enquanto recursos.

É importante lembrar que vivemos em sociedades especistas, e os sistemas jurídicos geralmente refletem o pensamento predominante nas sociedades. Assim, o status jurídico no qual os animais são colocados protege o interesse em usar os animais enquanto recursos, pois impede que eles tenham direitos, uma vez que são considerados coisas, itens de propriedade das pessoas. Veremos isso em mais detalhes a seguir.

Direitos são garantias que protegem seus titulares[153] (por exemplo, protegem sua integridade física, sua vida, sua liberdade etc.). Direitos podem ser legais ou morais. Os *direitos morais* são independentes do seu reconhecimento ou não pela lei. Já os *direitos legais* são proteções garantidas por sistemas jurídicos.

Independentemente do sistema jurídico que vigore em um país, em termos de status jurídico há normalmente uma clara distinção entre duas categorias: *pessoas* e *objetos*. Apenas as pessoas podem ser detentoras de direitos legais. Os objetos são itens de propriedade das pessoas e, como tal, não podem ter direitos. As pessoas possuem, inclusive, o direito de explorar os seus itens de propriedade.

O *status* jurídico dos animais não humanos é normalmente o de itens de propriedade[154]. Isso significa, na prática, que enquanto estiverem nessa categoria, não podem ter direitos legais, e então nenhuma proteção realmente significativa aos seus interesses será possível (haja vista que seus proprietários continuariam tendo o direito de explorá-los).

---

[153] Sobre a definição de direito, ver Wenar (2021).
[154] Ver Tannenbaum (1995); Francione (1995); McCartney-Smith (1998); Bryant (2008) e Maddux (2012).

É por essa razão que, a despeito da existência de leis de bem-estar animal, na prática elas não impedem que os animais sejam explorados e vivam um verdadeiro inferno[155].

Uma objeção comum ao reconhecimento de direitos para os animais não humanos é a alegação de que, para alguém possuir direitos, precisa entender a noção de direitos, pois isso seria necessário para respeitar os direitos dos outros e para reivindicar os seus. Contudo, se faz sentido reconhecer direitos para os humanos que não possuem essas capacidades (como as crianças e os adultos que possuem impedimentos cognitivos), então não faz sentido dizer que os animais não humanos não podem ter direitos porque não possuem essas capacidades.

Há, portanto, razões para se defender mudar o *status* jurídico dos animais, retirando-lhes da categoria de coisas e concedendo-lhes o *status* de detentores de direitos legais[156]. Entretanto, é improvável que isso ocorrerá enquanto a maior parte das pessoas consumir produtos de origem animal, cuja demanda implica a existência de todo um sistema de exploração animal para atendê-la. Por essa razão é necessário, paralelamente à revindicação de mudança no status jurídico dos animais, buscar também que mais e mais pessoas abandonem o uso de animais.

Porém, para se alcançar tal mudança de comportamento, é necessário mudar o modo como as pessoas enxergam os animais. É por essa razão que é extremamente necessário, seja para fazer com que mais pessoas abandonem o uso de animais, seja para mudar o status jurídico dos animais, divulgar os argumentos que fundamentam a igual consideração por todos os seres sencientes.

[155] Para uma análise dessa questão, ver Francione (1995).
[156] Sobre isso, ver Feinberg (1974); Finsen (1997); Teubner (2006); Lourenço (2008); da Silva (2020) e Ataíde Júnior (2025).

18. A alegação de que os defensores dos animais estão impondo o seu estilo de vida

Uma objeção frequentemente levantada contra garantir direitos legais para os animais é a alegação de que isso seria fazer uma imposição às pessoas, pois as obrigaria a respeitar os animais (por exemplo, explorar os animais seria então proibido).

Segundo essa objeção, os defensores dos animais têm o direito de apresentar argumentos defendendo sua posição, mas cada pessoa teria o direito de escolher aceitá-los ou não por vontade própria, sem uma lei que as obrigue.

Esse argumento tem dois problemas fundamentais, que discutiremos a seguir.

O primeiro problema é que é especista, pois os seus proponentes aceitam direitos legais para os humanos. Tanto é assim, que o argumento defende que aquelas pessoas que quiserem explorar os animais deveriam ter garantido o seu direito de fazê-lo.

Além disso, esse argumento seria amplamente repudiado se as vítimas fossem humanas. Imagine, por exemplo, se alguém defendesse que as pessoas deveriam ser livres para aceitar ou não a regra contra assassinar humanos, sem uma lei que as obrigue, pois isso seria fazer uma imposição às pessoas. Igualmente, tal argumento seria fortemente repudiado se não soubéssemos se nasceríamos como humanos ou como animais não humanos. Portanto, tal argumento também não passa no teste da imparcialidade.

O segundo problema é que o argumento é auto refutante, pois defende que deveria haver um direito legal protegendo os indivíduos contra imposições, e ao mesmo tempo defende que deveria haver um direito legal de fazer imposições sobre os animais não humanos, inclusive para causar-lhes sofrimento extremo e a morte. Assim, apesar do que dizem, os proponentes dessa objeção não são contra imposições. Muito pelo contrário: o que estão a defender é um suposto direito de fazer imposições extremas sobre os animais não humanos. Mas, obviamente, não faz sentido defender algo assim alegando que fazer imposições é algo errado. Por essa razão, o argumento é auto refutante.

Por vezes esse argumento adquire uma forma mais extrema, que alega que o mero fato de se argumentar contra a exploração animal já é errado, pois isso seria "impor um estilo de vida para os outros".

Além de apresentar os mesmos problemas do argumento anterior, esse argumento é um exemplo extremo de arbitrariedade. De um lado, o mero fato de se apresentar argumentos a favor dos animais é considerado uma imposição injustificada. De outro, impor literalmente uma vida de sofrimento extremo e também a morte a uma quantidade gigantesca de indivíduos não é sequer considerada uma imposição, porque suas vítimas são animais não humanos.

Desnecessário dizer que, se a mesma acusação aparecesse em relação a práticas cujas vítimas são humanas, seria percebido prontamente o quão desonesta ela é. É somente devido à alta predominância do especismo que acusações desse tipo surgem quando as vítimas são animais não humanos.

O fato de existirem pessoas que se intitulam veganas e aderem a esse ponto de vista, afirmando coisas como "eu sou vegano, mas quem quiser explorar os animais deve ter garantido seu direito de fazê-lo, porque ninguém deve impor nada a ninguém" é um sinal de quanto o especismo está presente mesmo dentro do chamado movimento vegano. Se as vítimas fossem humanas, seria prontamente percebido o quão contraditório é defender, ao mesmo tempo, que não temos o direito de impor algo a alguém, e que também quem quiser impor algo a alguém deveria ter garantido seu o direito de fazê-lo. Sob a máscara de tolerância, o que estão a defender é, na verdade, que é errado contrariar quem quer explorar os animais, e que é certo impor sofrimento e morte aos animais não humanos.

Em resumo, apesar de essas pessoas não consumirem os animais, possuem uma visão sobre os animais que é exatamente igual à visão daquelas pessoas que consomem os animais e acham que é certo fazê-lo: acreditam que há um direito de causar sofrimento e morte aos animais. A única diferença é que escolhem não consumi-los. Mas, é exatamente assim que pensa quem consome os animais e acha que isso está correto (pois não defendem que há *obrigação* de consumir os animais; defendem apenas que é *permissível* fazê-lo). Em resumo, isso mostra que, infelizmente, nem todo mundo que é vegano rejeitou o especismo.

19. A exploração sobre insetos e por que devemos nos opor a ela

19.1. Insetos são sencientes?

Há uma quantidade crescente de evidências sobre senciência em insetos. A seguir estão alguns exemplos dessas evidências. Como trata-se de uma classe com uma enorme diversidade de espécies, uma boa parte delas ainda não foi estudada quanto à sua senciência. Portanto, as evidências a seguir dizem respeito a estudos feitos com algumas espécies. Entretanto, podemos generalizar essas evidências (pelo menos em termos de benefício da dúvida) para espécies relacionadas evolutivamente. Isso porque não é que insetos de outras espécies foram estudados e falharam em cumprir os critérios para a senciência: o que ocorre é que quase não foram estudados.

A generalização das conclusões obtidas em espécies estudadas para espécies relacionadas já é a prática padrão quanto ao reconhecimento de senciência em outros tipos de animais. Por exemplo, em relação a vertebrados, cefalópodes e crustáceos, as leis que mencionam sua senciência são baseadas em generalizações feitas a partir das evidências obtidas nas espécies intensamente estudadas para outras espécies relacionadas[157]. Então, não há razão para se proceder de modo diferente em relação aos insetos. Isso significa que temos razões para tratar todos os insetos como sencientes até prova do contrário.

Vejamos, então, algumas evidências de senciência em insetos.

- O comportamento dos insetos é flexível, apresentando tomadas de decisão em contextos de mudança de circunstâncias, comportamento adaptativo, generalização cognitiva e também aprendizagem, integrando diferentes tipos de informação[158].

- Possuem sistemas nervosos centralizados com cérebros distintos. Dentre as regiões de seus cérebros, está o *protocerebrum,* que inclui os chamados *corpos de cogumelo*, contendo entre cem mil e um milhão de neurônios[159].

[157] Birch et al. (2021, p. 8, 9).
[158] Sobre isso, ver EFSA (2005); Mendl et. al. (2011) e Adamo (2016).
[159] Kaas (2016).

- Em seus cérebros foram registrados potenciais de campo locais (isto é, atividade elétrica) com uma resposta entre 20Hz e 30Hz[160].

- O *conectoma* de alguns insetos (isto é, o mapa de suas conexões neurais) é comparável às redes de trato de fibra encontradas em primatas, apresentando a chamada *organização de pequeno mundo* (que consiste de uma alta conectividade entre regiões vizinhas combinadas com conexões de atalho para regiões distantes)[161].

- Os corpos de cogumelo dos insetos recebem e integram informações multissensoriais distintas, permitindo que aprendam com as experiências anteriores, lembrem-se delas e integrem as informações[162], sendo portanto um centro especializado para processar informações espaciais e para organizar o movimento[163].

Essas evidências parecem mais do que suficientes para, no mínimo, darmos o benefício da dúvida aos insetos.

19.2. A exploração sobre insetos

O uso de insetos têm crescido vastamente nos últimos anos. Além da exploração de cochonilhas para produção de corante, de bichos-da-seda para produção de seda e de abelhas para produção de mel e outros produtos, os insetos vêm sendo cada vez mais utilizados diretamente para consumo humano, muitas vezes disfarçados como farinhas ou hambúrgueres, e também para a fabricação de ração para outros animais que os humanos também exploram[164].

A seguir estão alguns dados sobre mortes anuais de insetos na exploração[165].

- Cochonilhas mortas na produção do corante carmim: entre 4,6 e 21 trilhões[166].

---

[160] Polilov (2012).
[161] Kaiser (2015).
[162] Gronenberg; López-Riquelme (2004); Collett; Collett (2018).
[163] Barron; Klein (2016); Klein, Barron (2016).
[164] Sobre a exploração de insetos para consumo, ver Ética Animal (2021).
[165] Essas estatísticas estão em escala curta, onde 1 bilhão corresponde a 10^9, um trilhão corresponde a 10^12 e assim por diante.
[166] Rowe (2020a).

- Insetos mortos para consumo: entre 2 e 3,2 trilhões[167].
- Bichos-da-seda mortos para a produção de seda: entre 420 bilhões e 1 trilhão[168].
- Não há dados sobre a quantidade de abelhas mortas para a produção de mel, mas a população de abelhas criadas para a fabricação de mel está entre 1,4 e 4,8 trilhões de indivíduos em um dado momento[169].

19.3. Como os insetos são prejudicados na exploração

O uso de insetos eleva a níveis gigantescos a quantidade de animais mortos. Como o tamanho desses animais é muito menor, é necessária uma quantidade vastamente maior de indivíduos para produzir o equivalente em termos de carne ou outro produto.

Além disso, provavelmente sofrem muito durante todo o processo. O espaço destinado aos insetos nas fazendas é ainda menor do que aquele dado aos outros animais em proporção ao seu tamanho[170]. Antes de retirá-los do confinamento, a prática comum é deixá-los sem comida por 12 a 24 horas e reduzir a concentração de oxigênio. Em seguida são mantidos vivos e resfriados a temperaturas próximas a 0ºC. Métodos típicos de matá-los são: congelamento, imersão em água com temperatura superior a 80ºC, em micro-ondas, em fornos de túnel infravermelho e por trituração[171].

19.4. Razões para nos opormos à exploração de insetos

A primeira razão óbvia para nos opormos à exploração de insetos é o fato de ela causar sofrimento e morte a uma quantidade gigantesca de seres sencientes. Além disso, a exploração sobre insetos é injusta pelas mesmas razões pelas quais a exploração sobre qualquer outro ser senciente é injusta. Recapitularemos a seguir três dessas razões.

Primeiro, como toda prática onde há exploradores e explorados, ela viola o princípio da igual consideração[172] por ser tendenciosa na atribuição do peso do bem de cada indivíduo.

---

[167] Rowe (2020b).
[168] Rowe (2021).
[169] Schukraft (2019).
[170] Ética Animal (2021)
[171] Sobre esses métodos, ver IPIFF (2019) e Ética Animal (2021).
[172] Para uma explicação sobre esse princípio, ver Singer (2002 [1993], cap. 3) e Cunha (2021, p. 61-6).

Segundo, como toda prática especista, ela determina quem serão os beneficiados e os prejudicados com base na espécie a qual pertencem. A espécie, assim como a raça e o gênero, é também uma propriedade moralmente irrelevante, pois além de ser um resultado da loteria natural (e, portanto, não resultar de mérito ou demérito) não determina se alguém é passível de ser prejudicado ou beneficiado, nem a magnitude dos prejuízos e benefícios.

Terceiro, ela jamais seria aprovada se não soubéssemos se nasceríamos como humanos ou como insetos. Isso mostra que quem defende tal prática só o faz porque sabe que não será vítima dela. Se é assim, então ela não passa no teste da imparcialidade[173].

19.5. Respondendo a algumas objeções

19.5.1. Serão os insetos pouco capazes de sofrer?

A exploração sobre insetos é por vezes defendida com base na alegação de que animais que possuem cérebros menos complexos são pouco capazes de sofrer[174].

Há pelo menos duas maneiras de se responder a essa objeção.

A primeira é apontar que, mesmo que fossem pouco capazes de sofrer, ainda seriam gravemente prejudicados com sua exploração, uma vez que ainda sofreriam e perderiam a vida. Portanto, mesmo que fossem pouco capazes de sofrer, isso parece insuficiente para justificar sua exploração.

A segunda é negar que uma menor complexidade cerebral implique em o indivíduo ser pouco capaz de sofrer. A capacidade de experimentar sofrimento e prazer é um traço que prevaleceu na história evolutiva provavelmente porque está diretamente conectado à motivação para o comportamento[175]. Isto é, os seres sencientes evitam os estímulos que os fazem sofrer e buscam os estímulos que lhes dão prazer. Esse comportamento, por aumentar as chances de que sobrevivam, aumenta também as chances de que se reproduzam e passem esse traço adiante. O ponto é: quanto maiores as capacidades cognitivas, maior a diversidade de

[173] Sobre imparcialidade, ver Rowlands (2009 [1998], p. 118-175).
[174] Ver, por exemplo, as Diretrizes da Comissão Européia. Para outros exemplos, ver Pichler e Giacomini (2014, p. 53).
[175] Sobre isso (mas usando como exemplo o caso dos decápodes), ver Gherardi (2009).

motivações para o comportamento e aprendizado. Então, é possível que seres com maiores capacidades cognitivas consigam sobreviver e passar seus genes adiante mesmo se não tiverem experiências de sofrimento e prazer muito intensas. Por outro lado, quanto menores forem as capacidades cognitivas de um animal, mais a sua motivação para agir dessa ou daquela maneira estará ligada unicamente à intensidade da dor e do prazer[176].

Isso significa que, em relação a animais com menores capacidades cognitivas, é bastante possível que sofram de maneira ainda mais intensa pois, se não fosse dessa maneira, muito provavelmente essas espécies não teriam tido sucesso em passar os seus genes adiante e não mais existiriam. Ryder (2002, p. 64) enfatiza esse ponto: "suas experiências podem ser mais simples do que as nossas, mas serão menos intensas? Talvez a dor primitiva que uma lagarta sente ao ser esmagada seja maior do que nossos sofrimentos mais sofisticados[177]".

19.5.2. Serão os insetos pouco prejudicados com a morte?

Por vezes é defendido que, quanto mais cognitivamente sofisticadas as experiências, mais valiosas elas são e que, por isso, alguém é prejudicado em maior grau se não puder experimentá-las[178]. Alguém poderia querer apelar a essa visão para afirmar que nada de muito ruim é feito aos insetos se eles forem mortos, pois não seriam capazes dos prazeres intelectuais que os humanos são.

Entretanto, o que teria de ser mostrado para manter que seres com menores capacidades cognitivas são pouco prejudicados com a morte não é que prazeres intelectuais são mais valiosos, e sim, que prazeres não intelectuais quase não tem valor. Entretanto, quando pensamos em todos os prazeres não intelectuais de que desfrutamos (estar perto de quem gostamos, passear, comer, fazer sexo, nadar etc.) parece que dificilmente esse seria o caso.

---

[176] Sobre isso, ver Ética Animal (2022a). O exemplo a seguir envolve vertebrados, mas já sugere que a intensidade da experiência não depende da complexidade cerebral. Os peixes-zebras adultos respondem a estímulos danosos de maneira que indica que são sencientes, e as larvas dos peixes-zebras respondem a esses mesmos estímulos de maneira similar (HURTADO-PARRADO, 2010; LOPEZ-LUNA *et al.*, 2017a, 2017b, 2017c, 2017d, SNEDDON, 2018). Isso é assim mesmo que o cérebro de peixes-zebras adultos tenha cerca de 10 milhões de neurônios (HINSCH; ZUPANC, 2007), e o de seus filhotes, apenas cerca de 100 mil (FERRO, 2013).
[177] No original:"Their experiences may be more simple than ours, but are they less intense? Perhaps a caterpillar's primitive pain when squashed is greater than our more sophisticated sufferings".
[178] Ver por exemplo Mill (1969 [1861], p. 209-217) e Singer (2002 [1993], p. 83-86).

19.5.3. E se insetos contassem menos?

Suponhamos para efeito de argumentação que cada inseto deveria contar menos do que outros seres sencientes em nossas decisões. Quais seriam as implicações?

Poder-se-ia pensar que uma implicação é que estaria justificada a exploração sobre insetos. Entretanto, não há essa implicação. Uma coisa é conseguir fundamentar que certos indivíduos devem contar menos. Outra coisa é conseguir fundamentar que estamos justificados a explorar e matar os indivíduos que deveriam contar menos. Teria de ser endereçado um argumento adicional que fundamentasse essa segunda conclusão, pois ela não se segue necessariamente da primeira.

Também poder-se-ia pensar que, se os insetos contarem menos, então estamos justificados a dar pouca importância à tentar mudar sua situação. Mas, novamente, não há essa implicação. Pelo contrário: a quantidade deles que sofre e é morta é tão gigantesca que ainda deveríamos manter como uma de nossas *prioridades* protegê-los mesmo se eles contassem menos[179]. Por exemplo, suponhamos que cada humano contasse 1000 vezes mais do que cada inseto. Isso significaria que, para investirmos em ajudar insetos a mesma quantia de recursos que deveríamos investir em ajudar humanos, teria de haver 1000 vezes mais insetos do que humanos em situações igualmente ruins. Como no mundo real a quantidade de insetos explorados é gigantescamente maior do que isso, a balança ainda penderia para priorizar protegê-los mesmo que cada um deles contasse muito menos.

19.6. O que é importante concluir sobre essa questão?

Se cada ser senciente importa, então a exploração sobre insetos (assim como sobre decápodes) é um problema dos mais importantes, dada a vastíssima quantidade de vítimas. Essa quantidade é tão grande que essa conclusão se manteria mesmo se houvesse justificativa para dar um peso menor ao bem de cada inseto. Além disso, é importante observar que nada do que vimos mostra que há justificativa para darmos um peso menor ao bem dos insetos. Então, se é assim, a importância que devemos dar a esse problema é ainda maior[180].

---

[179] Sobre esse argumento, ver Vinding (2019). Para estatísticas sobre a quantidade de invertebrados e vertebrados, ver Tomasik (2019).

[180] Para uma argumentação detalhada sobre a importância dessa questão, ver Cunha (2023).

20. O debate sobre a experimentação animal

20.1. Introdução

Neste capítulo primeiro serão examinados os principais argumentos utilizados em defesa da experimentação animal, e serão apontados os problemas com esses argumentos. Em seguida, serão apresentados alguns dos principais argumentos contra a experimentação animal.

20.2. Os argumentos da necessidade e da eficácia

O argumento da necessidade

Um dos argumentos mais frequentemente empregues por defensores da experimentação animal é o de que ela é imprescindível para a pesquisa científica. Por exemplo, Beauchamp (1999, p. 472) argumentou que conceder aos animais não humanos o direito à vida é algo que não deve ser feito porque poderia ter efeitos negativos sobre a pesquisa científica.

Uma maneira de responder a esse argumento é apontar que existe toda uma gama de procedimentos para a pesquisa que não utilizam animais não humanos, como modelos inanimados e computadorizados, culturas de células e tecidos, estudos epidemiológicos, pesquisas sobre microrganismos etc.[181]. Portanto, a experimentação animal não seria imprescindível para a continuidade da pesquisa.

Poderia ser objetado que pode não haver método substitutivo ao uso de animais em determinados contextos. Entretanto, isso não implica necessariamente que em tais contextos seja justificável usar animais. Por exemplo, imagine que em certos contextos a única maneira de se fazer uma pesquisa fosse sequestrar e matar humanos. Isso ainda seria insuficiente para haver justificativa para se adotar tal método. Isso porque o mero fato de que certo meio é a única maneira de se alcançar certo fim não implica necessariamente que haja justificativa para se usar tal meio. Isso é assim quer alguém esteja a partir de uma perspectiva deontológica da ética (onde, por exemplo, os indivíduos teriam o direito de não ser usados como meros

[181] Sobre métodos que não utilizam animais, ver Basketter et al. (2012); Ranganatha & Kuppast (2012); Knudsen (2013), Langley et al. (2015) ou, para referências muito recentes, Busquet et al. (2020); Ingber (2020); Madden et al. (2020); Movia et al. (2020); Wu et al. (2020).

recursos, independentemente das consequências) quer esteja a partir de uma perspectiva consequencialista (pois segundo o consequencialismo teria que ser mostrado que adotar o meio em questão produz as melhores consequências levando em conta todos os que seriam afetados, e isso não apenas nesse caso isoladamente, mas levando em conta os desdobramentos futuros de consequências, incluindo a maneira como tal ato influenciaria as decisões futuras de outros agentes). Isso não significa que seja impossível justificar o uso de um meio danoso em determinadas circunstâncias. Significa apenas que apontar que determinado meio é a única maneira de se alcançar determinado fim é insuficiente para fundamentar que estamos justificados a usar tal meio. Muito mais teria que ser demonstrado.

O argumento da eficácia

Uma das objeções frequentes aos métodos que não utilizam animais em experimentos é a alegação de que, pelo menos em alguns casos, utilizar os animais seria mais eficiente. Essa objeção assume, portanto, que a *eficácia* é o critério fundamental para se escolher entre os diversos métodos de pesquisa.

Estamos em posição de comparar a eficácia?

Uma maneira de responder a essa objeção é rejeitar que estejamos em condições de comparar a eficácia dos métodos que utilizam e que não utilizam animais, pois não houve trabalho suficiente nesses últimos, uma vez que o financiamento para pesquisas que não utilizam animais é mínimo[182].

Assim, mesmo que os métodos existentes atualmente que não utilizam animais não fossem tão eficientes quanto os que utilizam animais para os mesmos fins, não haveria base para se concluir que, se uma quantidade similar de recursos fosse empregue em ambos os métodos, os métodos que não utilizam animais não poderiam ser tão eficientes quanto (ou mesmo, mais eficientes do que) os métodos que utilizam animais.

Além disso, as empresas envolvidas em pesquisas que utilizam animais investem muitos recursos na promoção da ideia de que os testes em animais são necessários. Esses recursos são

[182] Sobre esse ponto, ver Taylor (2014).

várias ordens de grandeza maiores do que a quantidade de recursos empregue no desenvolvimento de métodos que não utilizam animais[183]. Assim, paradoxalmente, uma grande quantidade de recursos, que poderia ser utilizada no desenvolvimento de métodos que não utilizam os animais é utilizada para difundir a ideia de que o uso de métodos prejudiciais aos animais é necessário com base na alegação de que não existem outros métodos para as mesmas finalidades.

Ser mais eficaz justifica automaticamente uma prática?

Outra maneira de responder ao apelo à eficácia é apontar que, se o fato de um método ser o mais eficaz automaticamente justificasse o uso desse método, então isso seria uma razão para se preferir testar diretamente em humanos em vez de testar em animais não humanos, pois fazê-lo evitaria problemas nos resultados devido às diferenças na extrapolação de dados entre diferentes espécies[184]. Isto é, o apelo à eficácia não pode justificar a experimentação em animais não humanos[185]. Contudo, mesmo sendo mais eficaz testar em humanos, a maioria de nós (incluindo muitos cientistas que fazem experimentos em animais) consideraria, por razões morais, inaceitável fazê-lo. Isso parece mostrar que tais cientistas na realidade não aceitam o critério que dizem aceitar.

Em resumo, há duas razões principais pelas quais o apelo à eficácia não justifica o uso de animais. A primeira é que altamente questionável a própria ideia de que, porque um método é a maneira mais eficaz de se alcançar certa meta, então que adotá-lo está automaticamente justificado. A segunda é que, mesmo que tal ideia estivesse correta, então ela implicaria testar diretamente em humanos, pois isso seria mais eficaz do que usar animais.

20.3. Dar maior peso a humanos justificaria a experimentação animal?

Um padrão duplo de moralidade

As defesas da experimentação animal refletem um padrão duplo de moralidade, que considera que o uso de animais não humanos em experimentos é aceitável (e este uso é defendido

[183] Sobre isso, ver Almiron & Khazaal (2016); Corporate Europe Observatory (2012) e Forrest 2021.
[184] Sobre esses problemas de extrapolação de dados, ver LaFollette & Shanks (2020 [1997]).
[185] Sobre isso, ver Bernstein (2002, p. 523-24).

frequentemente com base na alegação de que ele seria mais eficiente do que os métodos que não utilizam animais) e ao mesmo tempo considera que o uso de humanos nas mesmas condições é inaceitável mesmo sendo mais eficiente do que os métodos que utilizam animais não humanos[186].

Em outras palavras, é defendido que os experimentos em animais não humanos são aceitáveis (até mesmo imperativos) apesar dos danos que tais experimentos causam, e que os mesmos procedimentos são inaceitáveis no caso de seres humanos justamente devido aos danos que causam. Trata-se, portanto, de um padrão duplo de moralidade com base na espécie da vítima.

A alegação de que o bem dos animais não humanos não importa

Uma maneira de tentar justificar esse padrão duplo seria manter que o bem dos animais não humanos não conta em grau algum. Entretanto, teria de ser explicado por que o bem dos animais não importa, e não simplesmente assumir isso de antemão[187].

Mesmo as diretrizes que endossam o uso de animais costumam defender que o bem dos animais não humanos importa em algum grau, ainda que mínimo. Por exemplo, a Declaração de Helsinque, apesar de desconsiderar completamente vários interesses importantes dos animais (como não serem usados como recursos, não sofrerem de modo algum, não serem mortos etc.) defende a necessidade de se proteger o bem-estar dos animais, no sentido de minimizar o seu sofrimento durante o seu uso enquanto recurso[188].

Portanto, é contraditório os defensores da experimentação animal afirmarem que o bem dos animais não humanos não conta em grau algum e afirmarem também que tais experimentos estão justificados porque, alegadamente, estão de acordo com as diretrizes de bem-estar animal.

---

[186] Por exemplo, a Declaração de Helsinque estabelece uma série de restrições que evitam danos sérios a sujeitos humanos, mesmo quando violar essas restrições poderia proporcionar benefícios consideráveis à humanidade em geral. Ver Asociación Médica Mundial 2001, parágrafos 5, 16 e 17. Por exemplo, a Declaração estabelece a exigência de que os sujeitos humanos utilizados para este fim sejam voluntários e participantes informados. Entretanto, a declaração sustenta que a pesquisa médica sobre sujeitos humanos não só pode, mas deve, ser apoiada por experimentos com animais. Ver Asociación Médica Mundial 2001, parágrafos 11-12).

[187] Aqui você pode encontrar uma discussão sobre as principais tentativas de fundamentar essa posição e uma explicação do porquê elas falham.

[188] Ver Asociación Médica Mundial (2001, parágrafos 11-12).

A alegação de que os interesses dos humanos sempre devem pesar mais

Outra maneira de tentar defender o padrão duplo é alegar que, apesar de os interesses dos animais importarem em algum grau, os interesses de humanos sempre importariam mais, seja lá quais forem. Contudo, um problema com essa visão é que ela implicaria que um interesse trivial de um humano (como evitar um leve beliscão no braço) teria maior peso do que o interesse de um animal não humano (ou mesmo de bilhões de animais não humanos) em não sofrer a pior tortura possível durante anos. Isso seria o cúmulo da arbitrariedade, para dizer o mínimo. Como vimos no capítulo 2, essa é uma violação escancarada dos princípios da igual consideração e da imparcialidade.

Além disso, as diretrizes que regulamentam a experimentação animal parecem não aceitar essa visão, pois ao manterem que alguns interesses dos animais não humanos importam (ainda que minimamente), estão defendendo que os interesses dos animais não humanos superam pelo menos alguns interesses humanos (pois respeitar esses interesses dos animais custa aos humanos pelo menos algum esforço, mesmo que mínimo, que poderia ter sido dedicado a outros propósitos).

A alegação de que os interesses similares de humanos devem contar mais

Diante da implicação acima, alguém poderia então defender que não é que todos os interesses dos humanos são mais importantes do que todos os interesses dos animais não humanos, mas apenas que os interesses relevantes de humanos pesam mais do que interesses similares de animais não humanos.

Um primeiro problema com essa posição é que, se os interesses dos animais não humanos recebem algum peso, mesmo que muito menor, quando somamos os interesses de um grande número de animais não humanos, isso já representa um peso significativo. Portanto, a defesa de que os animais não humanos devem receber alguma consideração, mas menor, implica aceitar que há um certo número de animais acima do qual seu interesse em não serem utilizados como recursos supera o interesse humano em seu uso.

Isto é, mesmo dando um peso maior aos interesses humanos, a experimentação animal não poderia ser considerada aceitável quando ultrapassasse um certo limite em termos do número de animais utilizados. E na prática esse limite é rotineiramente excedido[189].

Além disso, um segundo (e principal) problema com essa posição é que, como vimos no capítulo 2, não parece haver justificativa para se dar peso diferenciado a níveis de prejuízos e benefícios que são similares dependendo da espécie dos afetados. Se é assim, então é injustificável dar um peso menor aos prejuízos que recaem sobre animais não humanos, em comparação a prejuízos similares em humanos.

20.4. Kantianismo para humanos e utilitarismo para não humanos?

Outra maneira de defender que o padrão duplo é consistente é manter que deveríamos adotar uma abordagem pluralista, de princípios kantianos para seres humanos e princípios utilitaristas para animais não humanos[190].

Os princípios kantianos proibiriam o uso dos seres humanos como meros meios. Já os princípios utilitaristas (que, segundo essa visão, deveriam ser aplicados somente aos animais não humanos) poderiam aceitar o uso quanto fazê-lo for a maneira mais eficiente de maximizar a utilidade (entendida como o saldo total agregado de bem-estar).

Existem dois problemas fundamentais com essa posição, que serão explicitados a seguir.

O primeiro problema é que, mesmo se o padrão duplo em questão fosse aceitável, então o uso de animais estaria justificado apenas nas condições em que o utilitarismo o aprovasse. Entretanto, o utilitarismo certamente levaria em conta a soma dos interesses dos animais (dando igual peso a interesses similares de humanos). Como a quantidade de animais usados em experimentos é estimada em mais de 100 milhões de indivíduos por ano[191], os seus interesses agregados teriam um peso gigantesco, que superaria os interesses agregados dos humanos em seu uso[192].

---

[189] Ver Taylor et al. (2008); Taylor & Alvarez (2019).
[190] Essa atitude foi descrita (ainda que não necessariamente defendida) por Nozick (1974, pp. 35-42).
[191] Ver Taylor et al. (2008); Taylor & Alvarez (2019).
[192] Além disso, há também razões utilitaristas indiretas para se defender a abolição total do uso de animais, que se aplicariam seja ao utilitarismo de regras, de atos ou de dois níveis. Você pode ler sobre essas razões aqui.

O segundo problema é que a posição em questão não oferece nenhuma razão para a adoção desse padrão duplo: em vez disso, simplesmente assume que ele está justificado. Em qualquer outro contexto, a adoção do kantianismo em alguns casos e do utilitarismo em outros seria considerada um exemplo paradigmático de incoerência. Para que fosse aceita nesse caso, teria de ser apresentada uma justificativa, e não apenas assumi-la como se fosse algo óbvio.

Por vezes tenta-se justificar a adoção desse padrão duplo alegando-se que os humanos possuem autonomia, e que isso geraria uma proteção contra serem usados como recursos[193]. Entretanto, há dois problemas com essa saída, detalhados a seguir.

O primeiro problema é que há uma quantidade enorme de humanos que não possui autonomia. Se alguém é humano mas ainda não é adulto, ou é já é adulto mas não possui as capacidades cognitivas típicas de um humano adulto, então não possui autonomia. Portanto, segundo tal posição, as crianças e as pessoas que tivessem algum impedimento cognitivo deveriam ser usadas em experimentos como são usados atualmente os animais.

O segundo problema é que tal saída não explica por que seria a capacidade para a autonomia que geraria a proteção contra não ser usado como recurso e não qualquer outra característica (com, por exemplo, a senciência). A isso poderia ser respondido que a autonomia gera a proteção porque agentes autônomos são prejudicados quando têm a sua vontade autônoma contrariada e, por isso, devem ser objeto de respeito. Porém, os seres sencientes em geral, quer tenham ou não vontade autônoma, são também prejudicados quando são usados em experimentos, especialmente se sofrem e/ou são mortos. Portanto, é completamente arbitrário dizer que a razão pela qual os agentes autônomos não devem ser usados em experimentos é que seriam prejudicados com isso e em seguida dizer que os seres incapazes de autonomia devem ser usados em experimentos apesar de serem prejudicados com isso.

20.5. Questionando a atribuição de um peso maior aos interesses humanos

[193] Um exemplo de posição que apela à autonomia é a *Two-Tiered Account*, proposta por McMahan (2002, p. 242-5, 260; 2013, p. 103), embora este defenda um status superior não para todos os humanos, e sim apenas para os capazes de autonomia.

Nos dois itens anteriores vimos que, mesmo que fosse atribuído um peso maior aos interesses humanos, isso ainda seria insuficiente para justificar a experimentação animal. Agora, veremos a crítica central à própria ideia de que os interesses humanos deveriam contar mais.

Se temos razões para dar consideração moral a alguém porque esse alguém é passível de ser prejudicado e beneficiado, então disso se segue que a força das razões para se evitar um prejuízo e para buscar um benefício depende da magnitude do prejuízo e do benefício, e não da espécie de seu portador. Isso fica mais evidente com o princípio da igual consideração, que vimos em detalhes no capítulo 2 e que será recapitulado brevemente a seguir.

O princípio da igual consideração[194] é uma garantia para que os indivíduos não sejam favorecidos ou desfavorecidos tendenciosamente na consideração dos prejuízos e benefícios que poderia receber. O princípio prescreve que prejuízos e benefícios de magnitudes similares devem receber o mesmo peso.

Por exemplo, imaginemos que alguém afirme que o sofrimento do indivíduo A importa em certa medida, mas que o sofrimento equivalente do indivíduo B, que também não fez nada para merecê-lo, importa menos. Nesse caso, esse alguém está a violar o princípio da igual consideração desfavorecendo o indivíduo B tendenciosamente.

No exemplo acima, o princípio foi violado porque prejuízos similares receberam peso distinto. Há, contudo, outra maneira ainda mais extrema de violação do princípio da igual consideração: quando prejuízos menores recebem peso maior do que prejuízos maiores.

Por exemplo, imaginemos que alguém defenda que aliviar a dor leve de A é mais importante do que aliviar a dor intensa de B. Imaginemos que nenhum dos dois fez algo para merecer as dores das quais padecem. Nesse caso, B está sendo desfavorecido tendenciosamente de maneira ainda mais escancarada, pois o prejuízo do qual padece recebe peso menor não apenas do que prejuízos similares para A, mas até mesmo do que prejuízos menores para A.

[194] Para uma exposição desse princípio, ver Singer (2002 [1993]).

A vasta maioria dos experimentos que utilizam animais são violações do princípio da igual consideração desse tipo mais escancarado, que dá peso menor ao prejuízo maior, e as que não são, violam igualmente o princípio por darem peso diferente a prejuízos similares.

Por exemplo, a vasta maioria dos experimentos em animais visa satisfazer interesses menores de humanos, como obter novos cosméticos ou novos produtos de limpeza, sacrificando interesses maiores dos animais não humanos, como em não sofrer e em não morrer. Poderia ser objetado que há pesquisas que utilizam animais que visam realizar interesses importantes de humanos, como a cura de doenças ou o desenvolvimento de vacinas. Entretanto, como dito acima, o fato de um dos interesses em jogo ser um interesse importante não é suficiente para mostrar que o princípio da igual consideração não está a ser violado. No caso da experimentação animal ele é violado quando os interesses similares dos animais não humanos (como em não sofrer e em não morrer), recebem um peso menor. Se os papeis fossem invertidos (isto é, se a proposta fosse matar humanos para garantir interesses igualmente importantes de animais não humanos), a prática seria considerada inaceitável. Isso mostra que a experimentação animal está fundada em um princípio tendencioso, que determina quem serão as vítimas e quem serão os beneficiários com base na espécie a qual pertencem, e não em qualquer critério minimamente imparcial.

20.6. Qual é realmente o problema ético com a experimentação animal?

O seguinte argumento, atribuído ao filósofo Charles R. Magel, é frequentemente utilizado por defensores dos animais contra a experimentação animal:

> "Pergunte para os vivisseccionistas por que eles experimentam em animais e eles responderão: 'Porque os animais são como nós'. Pergunte aos vivisseccionistas por que é moralmente 'OK' experimentar em animais e eles responderão: 'Porque animais não são como nós'. A Experimentação animal apoia-se em contradição de lógica[195]".

Veremos a seguir algumas razões para pensarmos que esse não é um bom argumento. Isso não quer dizer que a experimentação animal esteja justificada, pois, como vimos acima, há vários outros bons argumentos contra ela. O que pretende-se mostrar aqui é que o problema ético

[195] Para uma citação desse argumento, ver Kemmerer (2015, p. 151). No original: "Ask the experimenters why they experiment on animals and the answer is: Because the animals are like us. Ask the experimenters why it is morally okay to experiment on animals and the answer is: Because the animals are not like us. Animal experimentation rests on a logical contradiction".

com a experimentação animal não está em cometer uma contradição de lógica, e sim, em tratar de modo diferente casos que são similares nas propriedades moralmente relevantes.

Comecemos por observar que aquilo que o argumento afirma quanto à experimentação animal poderia ser dito igualmente da cultura de células, modelos computadorizados ou de qualquer outro método substitutivo ao uso de animais. Por exemplo:

> "Pergunte para os defensores dos animais por que eles são a favor de testes em cultura de células e eles responderão: 'Porque elas são como os seres sencientes'. Pergunte aos defensores dos animais por que é moralmente 'OK' experimentar em células e eles responderão: 'Porque elas não são como os seres sencientes'. A defesa de métodos substitutivos ao uso de animais apoia-se em contradição de lógica".

O erro de ambos os argumentos é não distinguir entre *semelhanças fisiológicas* e *semelhanças nas propriedades moralmente relevantes*. Dois seres podem ser semelhantes em um sentido mas não no outro.

Se refizermos os dois argumentos, mas levando em conta essa distinção, podemos ver que o problema com a experimentação animal não está em cometer uma contradição de lógica, e sim, em assumir que os animais não humanos são diferentes dos humanos nas propriedades moralmente relevantes. Vejamos:

> "Pergunte para os vivisseccionistas por que eles experimentam em animais e eles responderão: 'Porque os animais são como nós *fisiologicamente*'. Pergunte aos vivisseccionistas por que é moralmente 'OK' experimentar em animais e eles responderão: 'Porque animais não são como nós *nas propriedades moralmente relevantes*'".

Agora podemos perceber que não há contradição de lógica. Isso não quer dizer que a experimentação animal está justificada. Pelo contrário. Provavelmente ambas as afirmações feitas pelos proponentes da experimentação animal são falsas. Por exemplo, vários autores têm apontado que diferenças na fisiologia entre espécies tornam cientificamente inadequado o modelo animal[196]. Entretanto, o problema maior é com a afirmação de que os animais não são como os humanos nas propriedades moralmente relevantes (e esse problema se manteria mesmo se não houvesse problema algum com a afirmação de que os animais são como os humanos fisiologicamente). Esse ponto será explicado em mais detalhes a seguir.

[196] Ver, por exemplo, Lafollette; Shanks (1997).

A razão pela qual humanos precisam de consideração moral não é porque pertencem à espécie humana, ou porque possuem uma série de capacidades, uma série de relações entre si etc. Precisam de consideração moral simplesmente porque são passíveis de ser prejudicados e beneficiados. Entretanto, isso mostra que todo ser senciente é similar no que é relevante para receber consideração moral, pois todo ser senciente é passível de ser prejudicado e beneficiado (uma vez que a senciência é o que torna alguém passível de experimentar sofrimento e prazer, por exemplo).

Agora considere a mesma adaptação no segundo argumento:

> "Pergunte aos defensores dos animais por que eles são a favor de testes em cultura de células e responderão: 'Porque elas são *fisiologicamente* como os seres sencientes'. Pergunte aos defensores dos animais por que é moralmente 'OK' experimentar em células e responderão: 'Porque elas não são como os seres sencientes *nas propriedades moralmente relevantes*".

Agora podemos ver que a posição dos defensores dos animais também não comete contradição de lógica e, mais importante, ela se apoia em premissas verdadeiras. Provavelmente os métodos substitutivos são muito mais semelhantes ao organismo dos beneficiários (seja lá de que espécie forem esses beneficiários) do que o modelo animal. Mas, mais importante: esses métodos substitutivos não são semelhantes aos seres sencientes nas propriedades moralmente relevantes pois, não sendo sencientes, não são passíveis de ser prejudicados ou beneficiados.

O uso frequente por parte dos defensores dos animais do argumento atribuído a Magel existe por conta da crença equivocada de que, para um argumento ser ruim, ele precisa cometer uma contradição. Um argumento conter premissas contraditórias é uma maneira pela qual um argumento seria ruim. Entretanto, um argumento pode ser ruim sem que as premissas contradigam umas às outras. Por exemplo, uma ou mais premissas podem ser falsas. Como vimos, certamente esse é o caso da premissa que afirma que os animais sencientes não são similares aos humanos naquilo que é relevante para que alguém deva receber consideração moral.

20.7. Conclusão

Se os argumentos apresentados acima são sólidos, então seguem-se duas conclusões importantes:

(1) Dado o que vimos no item 20.5, não há justificativa para se dar um peso menor ao bem dos animais não humanos.

(2) Dado o que vimos nos itens 20.2, 20.3 e 20.4, mesmo que houvesse tal justificativa, isso não implicaria que a experimentação animal está justificada.

Portanto, há boas razões para rejeitarmos a experimentação animal. Isso não significa, obviamente, que as pesquisas científicas devam ser interrompidas. Significa apenas que não parece haver justificativa para fazê-las por meio de experimentação animal.

REFERÊNCIAS

ADAMO, S. A. Do insects feel pain? A question at the intersection of animal behaviour, philosophy and robotics. *Animal Behaviour*, n. 118, p. 75-79, 2016.

ADAMS, R., STANLEY, C.E., PIANA, E., & COOPER, R.L. Physiological and Behavioural Indicators to Measure Crustacean Welfare. *Animals (Basel)*, v. 9. n. 11, p. 914, 2019.

AGNOLI, C.; BARONI, L.; BERTINI, I.; CIAPPELLANO, S.; FABBRI, A.; PAPA,M.; PELLEGRINI, N.; SBARBATI, R.; SCARINO, M.L.; SIANI, V. & SIERI, S. Position paper on vegetarian diets from the working group of the Italian Society of Human Nutrition. *Nutrition, Metabolism and Cardiovascular Diseases*, v. 27, p. 1037-1052, 2017.

ALMIRON, N. KHAZAAL, N. Lobbying against compassion: Speciesist discourse in the vivisection industrial complex. *American Behavioral Scientist*, v. 60, p. 256-275, 2016.

ANIMALS AUSTRALIA. The shocking practice that shows prawn farming is as cruel as factory farming". *Animals Australia:* For a Kinder World. 28 ago. 2017.

ANIMAL ETHICS. *Introduction to wild animal suffering:* A guide to the issues. Oakland: Animal Ethics, 2020.

ANTENA3. Enterrados vivos 3 millones de cerdos en Corea del Sur. *Antena3.com*, 28 mar. 2011.

APPLEBY, M. C.; HUGHES, B. O. Welfare of laying hens in cages and alternative systems: Environmental, physical and behavioral aspects. *World's Poultry Science Journal*, v. 47, p. 109-128, 1991.

ASMAT-ULLAH, M.; ROZAIMI, R.; FAZHAN, H.; SHU-CHIEN, A. C.; WANG, Y.; WAIHO, K. Eyestalk Ablation to Increase Ovarian Maturation in Mud Crabs. *J. Vis. Exp*, v. 193, e65039, 2023.

ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE DIETISTAS Y NUTRICIONISTAS. La dieta vegetariana sí, pero bien planificada y con vitamina B_{12}. *Gaceta Médica*, v. 175, p. 20, 2006,

ASOCIACIÓN MÉDICA MUNDIAL. Declaración de Helsinki de la asociación médica mundial. *Gaceta médica de México*, v. 137, p. 387-390, 2001.

AVEROS, X.; HERRANZ, A.; SANCHEZ, R.; COMELLA, J. X. AND GOSALVEZ, L. F. Serum stress parameters in pigs transported to slaughter under commercial conditions in different seasons. *Veterinarni Medicina*, v. 52, p. 333-342, 2007.

ATAÍDE JÚNIOR. V. P. *Introdução ao Direito Animal:* A Teoria das Capacidades Jurídicas dos Animais. São Paulo: Thomson Reuters, 2025.

BAE, S-H., TOMOYUKI, O., BONG, J.K., AND WILDER, M.N. Alterations of pattern in immune response and vitellogenesis during induced ovarian development by unilateral and bilateral ablation in *Litopenaeus vannamei*. *Fish Science*, v. 79, p. 895–903, 2013.

BARRENTO, S., MARQUES, A., VAZ-PIRES, P., AND NUNES, M.L. Live shipment of immersed crabs *Cancer pagurus* from England to Portugal and recovery in stocking tanks: stress parameter characterization. ICES Journal of Marine *Science*, v. 67, n. 3, p. 435-443, 2010.

BARRENTO, S., MARQUES, A., VAZ-PIRES, P. & NUNES, M.L. Physiological Changes during Simulated Live Transport of Cancer Pagurus and Recovery in Holding Tanks. *Aquaculture Research*, v. 43, p. 1415-1426, 2012.

BARRENTO, S., MARQUES, A., PEDRO, S., VAZ-PIRES, P., AND NUNES, M.L. The trade of live crustaceans in Portugal: space for technological improvements. *ICES Journal of Marine Science*, v. 65. n.4, p. 551-559, 2008.

BARRON, A. B.; KLEIN, C. What insects can tell us about the origins of consciousness. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, n. 113, p. 4900-4908, 2016.

BASKETTER, D. A.; CLEWELL, H.; KIMBER, I.; ROSSI, A.; BLAAUBOER, B.; BURRIER, R.; DANESHIAN, M.; ESKES, C.; GOLDBERG, A.; HASIWA, N.; HOFFMANN, S.; JAWORSKA, J.; KNUDSEN, T. B.; LANDSIEDEL, R.; LEIST, M.; LOCKE, P.; MAXWELL, G.; MCKIM, J.; MCVEY, E. A.; OUÉDRAOGO, G.; PATLEWICZ, G.; PELKONEN, O.; ROGGEN, E.; ROVIDA, C.; RUHDEL, I.; SCHWARZ, M.; SCHEPKY, A.; SCHOETERS, G.; SKINNER, N.; TRENTZ, K.; TURNER, M.; VANPARYS, P.; YAGER, J.; ZURLO, J. & HARTUNG T. A roadmap for the development of alternative (non-animal) methods for systemic toxicity testing. *Alternatives to Animal Experimentation*, v. 29, p. 3-91, 2012.

BASTI, D., BRICKNELL, I., HOYT, K., CHANGE, E.S., HALTEMAN, W., & BOUCHARD, D. Factors Affecting Post-Capture Survivability of Lobster Homarus Americanus. Dis *Aquat Organ*, v. 90, n. 2, p. 153-66, 2010.

BAUM, E. T.; MEISTER, A. L. Fecundity of Atlantic Salmon (*Salmo salar*) from two Maine rivers. *Journal of the Fisheries Research Board of Canada*, v. 28, p. 764-767, 1971.

BEAUCHAMP, T. L. Problems in justifying research on animals. In BEAUCHAMP, T. L.; WALTERS, L. (orgs.) *Contemporary issues in bioethics.* Belmont: Wadsworth, 1999, p. 465–473.

BERNSTEIN, M. H. Marginal cases and moral relevance. *Journal of Social Philosophy*, v. 33, p. 523-539, 2002.

BESSEI, W. Welfare of broilers: A review. *World's Poultry Science Journal*, v. 62, p. 455-466, 2006.

BIRCH, J.; BURN, C.; SCHNELL, A.; BROWNING, H; CRUMP, A. *Review of the Evidence of Sentience in Cephalopod Molluscs and Decapod Crustaceans*. London: The London School of Economics and Political Science 2021.

BOYLE, P.; RODHOUSE, P. *Cephalopods*: Ecology and fisheries. Oxford: Blackwell, 2005.

BROOM, D. M. Transport stress in cattle and sheep with details of physiological, ethological and other indicators. *Deutsche Tierarztliche Wochenschrift*, v. 110, p. 83-89, 2003.

BRUELAND, H. Highest lifetime fecundity. *In:* WALKER, T. J. (org.). *University of Florida book of insect records*. Gainesville: University of Florida, 1995, p. 41-43.

BRYANT, T. L. Sacrificing the sacrifice of animals: Legal personhood for animals, the status of animals as property, and the presumed primacy of humans. *Rutgers Law Journal*, v. 39, p. 247-330, 2008.

BUSQUET, F.; HARTUNG, T.; PALLOCCA, G.; ROVIDA, C. & LEIST, M. Harnessing the power of novel animal-free test methods for the development of COVID-19 drugs and vaccines. *Archives of toxicology*, v. 94, p. 2263-2272, 2020.

CABANAC, M.; CABANAC, A. J.; PARENT, A. The emergence of consciousness in phylogeny. *Behavioural Brain Research*, v. 198, p. 267-272, 2009.

CALLICOTT, J. B. *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy.*Albany: State University of New York Press, 1989.

CARDER, G. A preliminary investigation into the welfare of lobsters in the UK. Animal *Sentience: An Interdisciplinary Journal on Animal Feeling*, v. 2. n. 16, p. 19, 2017.

CARERE, C.; MATHER, J. (orgs.). *The welfare of invertebrate animals*, Dordrecht: Springer, 2019.

CHARTOIS, H., LATROUITE, D., AND LE CARRE, P. *Stocking and transportation of live crustaceans*. Report of the Directorate of Live Resources. IFREMER, Brest, France, 65pp., 1994.

COLLETT, M.; COLLETT, T. S. How does the insect central complex use mushroom body output for steering? *Current Biology*, n. 28, p. R733-R734, 2018.

CONTE, F., VOSLAROVA, E., VECEREK, V., ELWOOD, R.W., COLUCCIO, P., PUGLIESE, M., & PASSANTINO, A. Humane Slaughter of Edible Decapod Crustaceans. *Animals (Basel)*, v. 11, n. 4, p. 1089, 2021.

COOKE, S. J.; SNEDDON, L. U. Animal welfare perspectives on recreational angling. *Applied Animal Behaviour Science*, v. 104, p. 176-198, 2007.

CONTRIBUIDORES DA WIKIPÉDIA. Apódema. *Wikipédia: a enciclopédia livre*, 17 jul. 2019.

COPPOLA, C., TIRLONI, E., VASCONI, M., ANASTASIO, A., STELLA, S., AND BERNARDI, C. The effects of claw ligatures in American lobster (*Homarus americanus*) storage: a preliminary study of haemolymph parameters. *Acta Veterinaria Brno*, v. 88, n. 3, p. 329-335, 2019.

CORPORATE EUROPE OBSERVATORY. Divide & conquer: A look behind the scenes of the EU pharmaceutical industry lobby. *Health Action International, Corporate Europe Observatory*, 2012.

CRISP, R. Utilitarianism and Vegetarianism. *International Journal of Applied Philosophy*, v. 4, n. 1, p. 41-9, 1988.

CRUSTACEAN COMPASSION Capture, Transport & Storage. *Crustacean compassion,* 2024a. Disponível em: https://www.crustaceancompassion.org/capture-transport-storage. Acesso em: 07 dez. 2024

CRUSTACEAN COMPASSION. Mutilations: Eyestalk Ablation, Declawing & Claw Nicking. *Crustacean compassion,* 2024b. Disponível em: https://www.crustacean compassion.org/m. Acesso em: 07 dez. 2024

CRUSTACEAN COMPASSION. Online sales of Decapod Crustaceans. *Crustacean compassion,* 2024e. Disponível em: https://www.crustaceancompassion.org/live-sales. Acesso em: 07 dez. 2024

CRUSTACEAN COMPASSION. *Sea-to-Plate:* The Welfare Journey of Decapod Crustaceans, 2023.

CRUSTACEAN COMPASSION. Slaughter. *Crustacean compassion,* 2024d. Disponível em: https://www.crustaceancompassion.org/slaughter. Acesso em: 07 dez. 2024.

CRUSTACEAN COMPASSION. Stunning. *Crustacean compassion, 2*024c. Disponível em: https://www.crustaceancompassion.org/stunning. Acesso em: 07 dez. 2024

CUMMING, D. *et al.* Elephants, Woodlands and Biodiversity in MiomboWoodland in Southern Africa. *South African Journal of Science*, v. 93, 1997, p. 231-236.

CUNHA, L. C. A situação dos insetos: o quão importante é essa questão? *Revista de Filosofia Aurora*, v. 35, e202330391, 2023, p. 1-16.

CUNHA, L. C. *Razões para ajudar:* o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas. Curitiba: Appris, 2022a.

CUNHA, L. C. *Uma breve introdução à ética animal*: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente. Curitiba: Appris, 2021.

CUNHA, L. C. *Vítimas da natureza: implicações éticas dos danos que os ani- mais não humanos padecem em decorrência dos processos naturais*. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2018.

CRUMP, A.; BROWNING, H.; SCHNELL, A.; BURN, C.; BIRCH, J. Sentience in decapod crustaceans: A general framework and review of the evidence. *Animal Sentience*, v. 7. n. 32, 2022.

DA SILVA, M. A. *Direitos animais*: Fundamentos Éticos, Políticos e Jurídicos. Rio de Janeiro: Apeku, 2020.

DAVIS, G.E., BAUGHMAN, D.S., CHAPMAN, J.D., MACARTHUR, D., AND PIERCE, A.C. *Mortality associated with declawing stone crabs, Menippe mercenaria*. South Florida Research Center. National Park Service, Report T-552. 20pp, 1978.

DE SOUZA VALENTE, C. Decapod sentience: Broadening the framework. *Animal Sentience*, v. 32, n. 8, 2022b.

DIARTE-PLATA, G.; SAINZ-HERNÁNDEZ, J.C.; AGUIÑAGA-CRUZ, J.A.; FIERRO-CORONADO, J.A.; POLANCO-TORRES, A; PUENTE-PALAZUELOS, C. Eyestalk ablation procedures to minimize pain in the freshwater prawn *Macrobrachium americanum*. *Applied Animal Behaviour Science*, v. 140, n. 3, p. 172–178, 2012.

DIETITIANS ASSOCIATION OF AUSTRALIA. Vegan diets. *Nutrition Information A-Z*, 2016. Disponível em: http://daa.asn.au/for-the-public/smart-eating-for-you/nutrition-a-z/vegan-diets. Acesso em: 01 mar. 2023.

DIETITIANS OF CANADA. Healthy eating guidelines for vegans. *Your health*, 2014. Disponível em: http://dietitians.ca/Your-Health/Nutrition-A-Z/Vegetarian-Diets/Eating-Guidelines-for-Vegans.aspx. Acesso em: 01 mar. 2023.

DUERMIT, E., KINGSLEY-SMITH, P.R., AND WILBER, D.H. The Consequences of Claw Removal on Stone Crabs *Menippe* spp. and the Ecological and Fishery Implications. *North American Journal of Fisheries Management*, v. 35, p. 895–905, 2015.

ECKERSLEY, R. *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*. *Albany:* State University of New York, 1992.

EFSA – EUROPEAN FOOD SAFETY AUTHORITY. Opinion of the Scientific Panel on Animal Health and Welfare (AHAW) on a request from the Commission related to the aspects of the biology and welfare of animals used for experimental and other scientific purposes. *EFSA Journal*, v. 3, n. 12.

EISNITZ, G. *Slaughterhouse:* The Shocking Story of Greed, Neglect, and Inhumane Treatment Inside the U.S. Meat Industry. Amherst: Prometheus Books, 1997.

ESPOSITO, G., NUCERA, D., AND MELONI, D. Retail Stores Policies for Marketing of Lobsters in Sardinia (Italy) as Influenced by Different Practices Related to Animal Welfare and Product Quality. *Foods*, v. 7. n. 7, p. 103. Chicago, 2018.

ÉTICA ANIMAL. A situação dos animais na natureza. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 23 out. 2016a.

ÉTICA ANIMAL. Animais usados por humanos. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 26 abr. 2016c.

ÉTICA ANIMAL. Biologia do bem-estar. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 8 jul. 2019b.

ÉTICA ANIMAL. Critérios para reconhecer a senciência. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 24 out. 2015a.

ÉTICA ANIMAL. Doenças que afetam os animais aquáticos explorados. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 28 out. 2016b.

ÉTICA ANIMAL. Dinâmica de populações e o sofrimento dos animais. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 27 out. 2015b.

ÉTICA ANIMAL. Nutrição: casos especiais. *Ética Animal:* ativismo e investigação em defesa dos animais, 29 abr. 2020a.

ÉTICA ANIMAL. Nutrição vegana: introdução. *Ética Animal:* ativismo e investigação em defesa dos animais, 30 abr. 2020b,

ÉTICA ANIMAL. O desenvolvimento da senciência em animais juvenis. *Ética Animal:* ativismo e investigação em defesa dos animais, 12 abr. 2022a.

ÉTICA ANIMAL. O problema da consciência. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 24 out. 2015c.

ÉTICA ANIMAL. O uso de insetos para alimentação. *Ética Animal:* ativismo e investigação em defesa dos animais, 21 out. 2021c.

ÉTICA ANIMAL. Que seres não são conscientes? *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 19 out. 2015e.

ÉTICA ANIMAL. Senciência em invertebrados: uma revisão da literatura neurocientífica. *Ética Animal:* ativismo e investigação em defesa dos animais, 20 ago. 2019a.

ÉTICA ANIMAL. Senciência em invertebrados: uma revisão das evidências comportamentais. *Ética Animal:* ativismo e investigação em defesa dos animais, 20 jul. 2022b.

ÉTICA ANIMAL. Uma fisiologia ilustrada do sistema nervoso de invertebrados. *Ética Animal:* ativismo e investigação em defesa dos animais, 3 set. 2021d.

FARIA, C.; HORTA, O. Welfare biology. In: FISCHER, B. (org.). *The routledge handbook Of animal ethics*. New York/London: Routledge - Taylor & Francis group, 2020, p. 455-66.

FEINBERG, J. The rights of animals and future generations. In: BLACKSTONE W. (org.) *Philosophy and environmental crisis*. Athens: University of Georgia Press, 1974, p. 43-78.

FERRÉ, F. Moderation, Morals and Meat. *Inquiry*, v. 29, p. 391-406, 1986.

FERRO, S. Scientists capture all the neurons firing across a Fish's brain on video. *Popular Science*, [*s.l.*], 20 mar. 2013.

FINSEN, S. Obstacles to legal rights for animals: Can we get there from here? *Animal Law Review*, v. 3, p. i-vi, 1997.

FISHCOUNT. Fishcount estimates of numbers of individuals killed in (FAO) reported fishery production. *Fishcount:* Reducing suffering in fisheries, 2019.

FORREST, J. Big Pharma still largest lobbying spender as Biden signs crackdown executive order, House seeks to pass bill lowering drug prices. *OpenSecrets*, Center for Responsive Politics, 2021.

FOTEDAR, S., AND EVANS, L. Health management during handling and live transport of crustaceans: a review. *Journal of invertebrate pathology*, v. 106, n. 1, p. 143-152. 2011.

FRANCIONE, G. L. *Animals, property and the Law*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.

FREGIN, T., & BICKMEYER, U. Electrophysiological Investigation of Different Methods of Anesthesia in Lobster and Crayfish. *PLoS One*, v. 11, n. 9, p. e0162894, 2016.

FROESE, R.; LUNA, S. No relationship between fecundity and annual reproductive rate in bony fish. *Acta Ichthyologica et Piscatoria*, v. 34, p. 11-20, 2004.

GALLO, D.; MANUZZA, M.; ECHEGARAY, N; MONTERO, J.; MUNNER, M.; ROVIROSA, A.; SÁNCHEZ, M. A.; MURRIA, R. S. Alimentación vegetariana. *Sociedad Argentina de Nutrición*, [*s.l.*], 2013.

GAYLE, D. China boils baby chickens alive as country is engulfed by panic over continuing outbreak of new strain of bird flu. *Mail Online*, 7 mai. 2013.

GHERARDI, F. Behavioural indicators of pain in crustacean decapods. *Annali dell'Istituto Superiore di Sanita*, n. 45, p. 432-438, 2009.

GOMES SILVA, S. C.; PINHO, J. P.; BORGES, C.; TEIXEIRA SANTOS, C.; SANTOS, A.; GRAÇA, P. Linhas de orientação para uma alimentação vegetariana saudável. *Programa Nacional para a Promoção da Alimentação Saudável,* Direção-Geral da Saúde, 2013.

GREIF, S. Controle Populacional de Javalis. *Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo*, 05 dez. 2017.

GREIF, S. Controle Populacional de Javalis. *Olhar Animal*, 28 jul. 2018.

GRONENBERG, W. & LÓPEZ-RIQUELME, G. O. Multisensory convergence in the mushroom bodies of ants and bees. *Acta Biologica Hungarica*, n. 55, p. 31-37, 2004.

GULDEMOND, R. A. R.; VAN AARDE, R. J. A Meta-analysis of the Impact of African Elephants on Savanna Vegetation. *Journal of Wildlife Management*, v. 72, n. 4, 2008, p. 892-899.

HARE, R. M. *Moral Thinking*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

HARE, R. M. Why I Am Only a Demi-Vegetarian. In: JAMIESON, D. (org.). *Singer and His Critics*. London: Blackwell, 1999, p. 233-246.

HETTINGER, N. Valuing Predation in Rolston's Environmental Ethics: Bambi Lovers versus Tree Huggers. *Environmental Ethics*, n. 16 (1), p. 3-20, 1994.

HINSCH, K.; ZUPANC, G. K. H. Generation and long-term persistence of new neurons in the adult zebrafish brain: A quantitative analysis. *Neuroscience*, v. 146, p. 679-696, 2007.

HORTA, O. Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild. *Télos*, v. 17, p. 73-88, 2010b.

HORTA, O. *Na defensa dos animais*. Rianxo: Axóuxere, 2019.

HORTA, O. O que é o especismo? *Ethic@*, v. 21, n. 1, 162-193, 2022 [2010].

HORTA, O. *Un paso adelante en defensa de los animales*. Madrid: Plaz y Valdés, 2017a.

HURKA, T. Value Theroy. In: COPP, D. (ed.*). The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 357-379.

HURTADO-PARRADO, C. Neuronal mechanisms of learning in teleost fish. *Universitas Psychologica*, [*s.l.*], v. 9, p. 663-678, 2010.

INGBER, D. E. Is it time for reviewer 3 to request human organ chip experiments instead of animal validation studies? *Advanced Science*, v. 7, a. 2002030, 2020.

IPIFF - INTERNATIONAL PLATFORM OF INSECTS FOR FOOD AND FEED. *Guide on good hygiene practices for European Union (EU) producers of insects as food and feed*, [*s.l.*], p. 36-39, 2019.

IRISH NUTRITION AND DIETETIC INSTITUTE. *Eating well on a vegetarian diet*, factsheet, Dublin: Irish Nutrition and Dietetic Institute, 2016.

JACKLIN, M., AND COMBES, J. *The good practice guide to handling and storing live Crustacea*. Sea Fish Industry Authority Publication, 2007.

JOHNSON, L., COATES, C.J., ALBALAT, A., TODD, K., AND NEIL, D. Temperature-dependent morbidity of 'nicked' edible crab, *Cancer pagurus*. *Fisheries Research*, v. 175, p. 127-131, 2016.

KAAS, J. H. (org.). *Evolution of nervous systems*. Amsterdam: Elsevier, 2016.

KAISER, M. Neuroanatomy: Connectome connects fly and mammalian brain networks. *Current Biology*, n. 25, p. R416-R418, 2015.

KANNAN, D.; THIRUNAVUKKARASU, P.; JAGADEESAN, K.; SHETTU, N; KUMAR, A. Procedure for maturation and spawning of imported shrimp Litopenaeus vannamei in commercial hatchery, south east coast of India. *Fisheries and Aquaculture Journal*, v. 6, n. 4, p. 1-5, 2015.

KAVALIERS, M.; HIRST, M.; TESKY, G. C. A functional role for an opiate system in snail thermal behaviour. *Science*, v. 220, p. 99-101, 1983.

KEMMERER, L (org.). *Speaking Up for Animals:* An Anthology of Women's Voices. Abingdon: Routledge, 2015.

KLEIN, C. BARRON, A. B. Insects have the capacity for subjective experience. *Animal Sentience: An Interdisciplinary Journal on Animal Feeling*, n.1 (9), 2016.

KNUDSEN, L. E. Animal-free toxicology: The use of human tissue to replace the use of animals-examples from human biomonitoring and human placental transport studies. *ATLA: Alternatives to Laboratory Animals*, v. 41, p. 443-447, 2013.

KRAMER, L. Researcher Simao Zacarias proves eyestalk ablation is unnecessary and increases vulnerability to disease. *Global Seafood Alliance*, 21 set. 2020.

KUNGVANKIJ, P., TIRO, L. B. J., PUDADERA, B. J. J., POTESTAS, I. O., CORRE, K. G., BORLONGAN, E.; CHUA, T. E.. Shrimp hatchery design, operation and management. Bangkok, Thailand: Network of Aquaculture Centres in Asia, *Aquaculture extension manual*, n.14; *NACA training manual series*, n. 1, 1989 [1986].

LAFOLLETTE, H. SHANKS, N. *Brute science: Dilemmas of animal experimentation*. New York: Routledge, 1997.

LANGLEY, G.; AUSTIN, C. P.; BALAPURE, A. K.; BIRNBAUM, L. S.; BUCHER, J. R.; FENTEM, J.; FITZPATRICK, S. C.; FOWLE III, J. R.; KAVLOCK, R. J.; KITANO, H. & LIDBURY, B. A. Lessons from toxicology: developing a 21st-century paradigm for medical research. *Environmental Health Perspectives*, v. 123, A268-A272, 2015.

L214 Elevage et ramassage des dindes. *L214*, [*s.l.*], 2010. Disponível em: http://www.l214.com/video/dindes-2010. Acesso em 20 out. 2022.

L214 Enquête sur les marchés aux bestiaux en France. *L214*, [*s.l.*], 2009. Disponível em: http://www.l214.com/video/marche-bestiaux-2009. Acesso em 20 out. 2022.

LE NEINDRE, P. Evaluating housing systems for veal calves. *Journal of Animal Science*, n. 71, p. 1345-1354, 1993.

LEOPOLD, A. *A Sand County Almanac.* London: Oxford University Press, 1949.

LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1975 [1694].

LOCKWOOD, J. A. Not to Harm a Fly: Our Ethical Obligations to Insects. *Between the Species*: n. 3, v.4, 1988, p. 204-211.

LOPEZ-LUNA, J.; AL-JUBOURI, Q.; AL-NUAIMY, W.; SNEDDON, L. U. Impact of analgesic drugs on the behavioural responses of larval zebrafish to potentially noxious temperatures. *Applied Animal Behaviour Science*, v. 188, p. 97-105, 2017a.

LOPEZ-LUNA, J.; AL-JUBOURI, Q.; AL-NUAIMY, W.; SNEDDON, L. U. Impact of stress, fear and anxiety on the nociceptive responses of larval zebrafish. *Plos one*, [*s.l.*], v. 12, n. 8, 2017b.

LOPEZ-LUNA, J.; AL-JUBOURI, Q.; AL-NUAIMY, W.; SNEDDON, L. U. Reduction in activity by noxious chemical stimulation is ameliorated by immersion in analgesic drugs in zebrafish. *Journal of Experimental Biology*, [*s.l.*], v. 220, p. 1451-1458, 2017c.

LOPEZ-LUNA, J.; CANTY, M. N.; AL-JUBOURI, Q.; AL-NUAIMY, W.; SNEDDON, L. U. Behavioural responses of fish larvae modulated by analgesic drugs after a stress exposure. *Applied Animal Behaviour Science*, [*s.l.*], v. 195, p. 115-120, 2017d.

LOURENÇO, D. B. *Direitos Animais:* Fundamentação e Novas Perspectivas. Porto Alegre: SAFE, 2008.

LU, Y., WANG, F., & DONG. S. Energy Response of Swimming Crab Portunus Trituberculatus to Thermal Varation: Implication for Crab Transport Method. *Aquacultura*, v. 441, p. 64-71, 2015.

MADDEN, J. C.; ENOCH, S. J., PAINI, A.; CRONIN, M. T. A review of in silico tools as alternatives to animal testing: principles, resources and applications, *Alternatives to Laboratory Animals*, v. 48, 146-172, 2020.

MADDUX, E. A. Time to stand: Exploring the past, present, and future of nonhuman animal standing. *Wake Forest Law Review*, v. 47, p. 1243-1267, 2012.

MARCHANT-FORDE, J. N. (org.) *The welfare of pigs*. Dordrecht: Springer, 2008.

MASSEI, G. Fertility Control for Wildlife: A European Perspective. *Animals* v. 13 (3), n. 428, 2023.

MATHER, J. A. Animal suffering: An invertebrate perspective. *Journal of Applied Animal Welfare Science*, v. 4, p. 151-156, 2001.

MATHER, J. A.; ANDERSON, R. C. Ethics and invertebrates: A cephalopod perspective. *Diseases of Aquatic Organisms*, v. 75, p. 119-129, 2007.

MAYR, E. *Populações, espécies e evolução*. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.

MCCAMBRIDGE, C., DICK, J.T.A, AND ELWOOD, R.W. Effects of autotomy compared to manual declawing on contests between males for females in the edible crab *Cancer pagurus*: implications for fishery practice and animal welfare. *Journal of Shellfish Research* v. 35, n. 4, p. 1037-1044, 2016.

MCCARTNEY-SMITH, E. Can nonhuman animals find tort protection in a human-centered common law? *Animal Law Review,* n. 4, p. 173-210, 1998.

MCMAHAN, J. *The Ethics of Killing:* Problems at the Margins of Life. Oxford: Oxford University Press, 2002.

MCMAHAN, J. Moral intuition. *In*: LAFOLLETTE, H.; PERSSON, I. (org.). *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Oxford: Blackwell Publishing, 2013. p. 103-120.

MCWILLIANS, If Vegans Replaced Plants With Insects, They'd Harm Fewer Animals. *Huffpost*, 14 nov. 2014.

MELINA, V.; CRAIG, W. J.; LEVIN, S. Position of the Academy of Nutrition and Dietetics: Vegetarian diets. *Journal of the Academy of Nutrition and Dietetics*, v. 116, n.12, p. 1970-1980, 2016 [1987].

MENDL, M.; PAUL, E. S.; CHITTKA, L. Animal behaviour: Emotion in invertebrates? *Current Biology*, n. 21, p. R463-R465, 2011.

MILL, J. S. Utilitarianism. In: _____. *Collected Works*, vl. X. London: Routledge and Kegan Paul, 1969 [1861], p. 203-59.

MILLER, R. D.; PARDO, M. C. *Basics of Anesthesia*. 6ª ed. Philadelphia: Elsevier Saunders, 2011.

MITCHELL, M. Indicators of physiological stress in broiler chickens during road transportation. *Animal Welfare*, v. 1, p. 91-103, 1992.

MOVIA, D.; BRUNI-FAVIER, S. & PRINA-MELLO, A. In vitro Alternatives to Acute Inhalation Toxicity Studies in Animal Models — A Perspective. *Frontiers in Bioengineering and Biotechnology*, v. 8, a. 549, 2020.

NATIONAL HEALTH SERVICE, UNITED KINGDOM. The vegan diet. *NHS choices*, [*s.l.*], 2015. Disponível em: http://nhs.uk/Livewell/Vegetarianhealth/Pages/Vegandiets.aspx. Acesso em: 01 mar. 2023.

NOONAN, H; CURTIS, B. Identity. In: ZALTA, E. N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2018 Edition.

NORDIC CO-OPERATION—NORDEN. *Nordic nutrition recommendations 2012:* Integrating nutrition and physical activity. Copenhagen: Nordic Council of Ministers, 2014.

NOZICK, R. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basil Backwell, 1974.

OLSON, E. T. Personal Identity. In: ZALTA, E. N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2021 Edition.

OUR WORLD IN DATA. Number of animals slaughtered for meat, World, 1961 to 2018. *Our world in data*, [*s.l.*], 2018.

PATTERSON, L., DICK, J.T.A., AND ELWOOD, R.W. Claw removal and feeding ability in the edible crab, *Cancer pagurus*: Implications for fishery practice. *Applied Animal Behaviour Science* v. 116, n. 302-305, 2009.

PATTERSON, L., DICK, J.T.A., AND ELWOOD, R.W. Physiological stress responses in the edible crab, *Cancer pagurus*, to the fishery practice of de-clawing. *Marine Biology* v. 152, p. 265-272, 2007.

PEARCE, D. A Welfare State for Elephants? A Case Study of Compassionate Stewardship. *Relations:* Beyond Anthropocentrism, v. 3, n. 2, p. 153-164, 2015.

PERAZZOLO, L.M., GARGIONI, R., OGLIARI, P., MARGHERITA A.A., AND BARRACCO, M.A.A. (2002). Evaluation of some hemato-immunological parameters in the shrimp *Farfantepenaeus paulensis* submitted to environmental and physiological stress. *Aquaculture*, v. 214, p. 19–33

PITNEY, N. Scientists believe the chickens we eat are being slaughtered while conscious. *The Huffington Post*, 28 out. 2016.

POLILOV, A. A. The smallest insects evolve anucleate neurons. *Arthropod Structure & Development*, n. 41, p. 29-34, 2012.

RANGANATHA, N. KUPPAST, I. J. A review on alternatives to animal testing methods in drug development. *International Journal of Pharmacy and Pharmaceutical Science*, v. 4, p. 28-32. 2012.

RASTOGI, R. K. *et al.* Ovarian activity and reproduction in the frog, Rana esculenta. *Journal of Zoology*, v. 200, p. 233-247, 1983.

REGAN, T. The Nature and Possibility of an Environmental Ethic. *Environmental Ethics*, vol. 3, n. 1, p. 19-34, 1981.

ROBB, D. H. F.; KESTIN, S. C. Methods used to kill fish: Field observations and literature reviewed. *Animal Welfare*, v. 11, p. 269-282, 2002.

ROLSTON III, H. *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World.* Philadelphia: Temple University Press, 1988.

ROLSTON III, Holmes. Respect for life: counting what Singer finds of no account. In: JAMIESON, Dale (ed.). *Singer and His Critics*. Oxford: Blackwell, pp. 247-268, 1999.

ROTH, B., & GRIMSBØ, E. Electrical Stunning of Edible Crabs (Cancer Pagurus): From Single Experiments to Commercial Practice. *Animal Welfare*, v. 25, n. 4, p. 489-497, 2016.

ROTH, B., & ØINES, S. Stunning and Killing of Edible Crabs (Cancer Pagurus). *Animal Welfare*, v. 19, n. 3, p. 287-294, 2010.

ROWE, A. Insects raised for food and feed — global scale, practices, and policy. *Rethink priorities*, 29 jun. 2020b.

ROWE, A. Global cochineal production: scale, welfare concerns, and potential interventions. *Effective altruism forum*, 11 fev. 2020a.

ROWE, A. Should scientific research involving decapod crustaceans require ethical review? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 31, n. 5, p. 625-634, 2018.

ROWE, A. Silk production: global scale and animal welfare issues. *Rethink priorities*, 19 abr. 2021.

ROWLANDS, M. *Animal rights:* Moral, theory and practice. 2. ed. New York: Palgrave Macmillan, 2009 [1998].

RYDER, R. *Painism: a modern morality*. London: Open Gate Press, 2002.

SAGOFF, M. Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce. In: ZIMMERMAN, M. E.; CALLICOTT, J. B.; SESSIONS, G.; WARREN, K. J. & CLARK, J. (eds.). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1993, p. 84-94.

SAINZ-HERNANDEZ, J.C., RACOTTA, I.S., SILVIE, D., HERNANDEZ-LOPEZ. J. Effect of unilateral and bilateral eyestalk ablation in *Litopenaeus vannamei* male and female on several metabolic and immunologic variables. *Aquaculture*, v. 283, n. 1-4, p. 188-193, 2008.

SANDERS, B. Global Animal Slaughter Statistics And Charts. *Faunalytics*, 10 out. 2018.

SCHUKRAFT, J. Managed honey bee welfare: problems and potential interventions. *Rethink priorities,* 14 nov. 2019.

SCRUTON, R *Animal rights and wrongs*. London: Metro, 1996.

SEAJOY. Non Ablation. *Seajoy: The Future is Sustainable*, 2016. Disponível em: https://www.seajoy.com/index.php/sustainable/non-ablation. Acessado em: 07 dez. 2024.

SINGER, P. *Ética Prática*. 3 ed. Trad. Jefferson L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1993].

SINGER, P. *Libertação Animal*. Porto Alegre/São Paulo: Lugano, 2004 [1975].

SMITH, J. A. A question of pain in invertebrates. *ILAR Journal*, v. 33, p. 25-31, 1991.

SNEDDON, L. U. Where to draw the line? Should the age of protection for zebrafish be lowered? *Alternatives to Laboratory Animals*, [*s.l.*], v. 46, p. 309-311, 2018.

SORYL, A. A.; MOORE, A. J.; SEDDON, P. J.; KING, M. R. The Case for Welfare Biology. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 34, n. 7, 2021.

TANNENBAUM, J. Animals and the law: Property, cruelty, rights. *Social Research*, v. 62, p. 539-607, 1995.

TAYLOR, J., VINATEA, L., OZORIO, R., SCHUWEITZER, R., AND ANDREATTA, E.R. Minimizing the effects of stress during eyestalk ablation of *Litopenaeus vannamei* females with topical anesthetic and a coagulating agent. *Aquaculture*, v. 233, n. 1-4), p. 173-179, 2004.

TAYLOR, K. EU member state government contribution to alternative methods. *ALTEX: Alternatives to animal experimentation*, v. 31, p. 215-218, 2014.

TAYLOR, K.; GORDON, N.; LANGLEY, G. & HIGGINS, W. Estimates for worldwide laboratory animal use in 2005. *Alternatives to Laboratory Animals*, v. 36, p. 327-342, 2008.

TAYLOR, K. & ALVAREZ, L. R., An estimate of the number of animals used for scientific purposes worldwide in 2015. *Alternatives to Laboratory Animals*, v. 47, p. 196-213, 2019.

TEUBNER, G. Rights of non-humans? Electronic agents and animals as new actors in politics and law. *Journal of Law and Society*, v. 33, p. 497-521, 2006.

THE FISH SITE. The case against eyestalk ablation in shrimp aquaculture. *The Fish Site: Aquaculture for All*, 22 set. 2020.

TOMASIK, B. How Many Animals are There? *Essays on Reducing Suffering*, [*s.l.*], 2019.

TOMASIK, B. Net Primary Productivity by Land Type. *Essays on Reducing Suffering*, 17 jun. 2018.

UAWISETWATHANA U.; LEELATANAWIT R.; KLANCHUI A.; PROMMOON J.; KLINBUNGA S.; KAROONUTHAISIRI N. Insights into eyestalk ablation mechanism to induce ovarian maturation in the black tiger shrimp. *PLoS One*, v. 6, n. 9, e24427, 2011.

UGLOW, R.F., HOSIE, D.A., JOHNSON, I.T., & MACMULLEN, P.H. *Live handling and transport of crustacean shellfish: An investigation or mortalities*. Seafish Technology SR280 MAFF R&D Commission 1985/86, 1986.

VAN PUTTEN, G. Welfare in veal calf units. *Veterinary Record*, v. 111, p. 437-440, 1982.

VINDING, M. On insects and lexicality. *Magnus Vinding website*, 27 out. 2019.

WALDHORN, D. AUTRIC, E. Shrimp: The animals most commonly used and killed for food production. *Rethink Priorities***,** 11 ago. 2023.

WARRICK, J. They die piece by piece. *Washington Post*, 10 abr. 2001.

WEEKS, C. A.; BUTTERWORTH, A. *Measuring and auditing broiler welfare*. Wallingford: CABI, 2004.

WEINECK, K., RAY, A.J., FLECKENSTEIN, L.J., MEDLEY, M., DZUBUK, N., PIANA, E., & COOPER, R.L. Physiological Changes as a Measure of Crustacean Welfare under Different Standardized Stunning Techniques: Cooling and Electroshock. *Animals (Basel)*, v. 8, n. 9, p. 158, 2018.

WELSH, J. E., KING, P. A., AND MACCARTHY, E. (2013). Pathological and physiological effects of nicking on brown crab (*Cancer pagurus*) in the Irish crustacean fishery. *Journal of invertebrate pathology*, v. 112, n. 1, p. 49-56, 2013.

WENAR, L. Rights. In: ZALTA, E. N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2021 Edition.

WENZ, P. S. *Environmental justice*. Albany: State University of New York Press, 1998.

WIKIPEDIA CONTRIBUTORS. Dactylus. *Wikipedia: The Free Encyclopedia*, 21 mai. 2024.

WRIGHT, J. Stirling researchers identify viable ablation alternatives for shrimp hatcheries. *Global Aquaculture Alliance*, 29 jan. 2019.

WU, Q.; ACHEBOUCHE, R. & AUDOUZE, K. Computational systems biology as an animal-free approach to characterize toxicological effects of persistent organic pollutants. *Alternatives to animal experimentation*, v. 37, p. 287-299, 2020.

ZACARIAS, S., CARBONI, S., DAVIE, A., AND LITTLE, D.C.Reproductive performance and offspring quality of non-ablated Pacific white shrimp (*Litopenaeus vannamei*) under intensive commercial scale conditions. *Aquaculture*, v. 503, p. 460-466, 2019.

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME V

DIFERENÇAS ENTRE AMBIENTALISMO E CONSIDERAÇÃO PELOS ANIMAIS

QUAL O TAMANHO DA DIVERGÊNCIA?

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME V

DIFERENÇAS ENTRE AMBIENTALISMO E CONSIDERAÇÃO PELOS ANIMAIS

QUAL O TAMANHO DA DIVERGÊNCIA?

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO

UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME V

DIFERENÇAS ENTRE AMBIENTALISMO E CONSIDERAÇÃO PELOS ANIMAIS

QUAL O TAMANHO DA DIVERGÊNCIA?

Luciano Carlos Cunha

SOBRE O AUTOR

Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina, coordenador geral no Brasil das atividades da organização Ética Animal e criador do site Senciência e Ética. É também autor dos livros *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente* e *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Publicou também capítulos em outras obras e artigos em periódicos especializados, que podem ser lidos aqui.

Orcid: 0000-0003-3022-8121



SOBRE A OBRA

Este livro apresenta uma comparação das diferenças entre a consideração pelos animais e o ambientalismo, tanto em relação aos seus fundamentos e metas, quanto em relação ao conflito prático resultante dessas diferenças teóricas.

ISBN nº 978-65-01-42971-7 1ª edição Abril de 2025.

Esta obra faz parte da coleção *Uma Jornada pela Ética Animal: Do Básico ao Avançado*, coleção que tem como objetivo oferecer, com textos didáticos porém aprofundados, uma análise das muitas questões discutidas na área de ética animal desde o seu surgimento até os dias atuais.

A produção deste trabalho foi financiada pela organização Ética Animal.



SUMÁRIO

1. Respeito pelos animais e ambientalismo: complementares ou opostos? 7
1.1. Diferenças básicas de fundamentos 7
1.2. Variantes do ambientalismo 8
1.3. Ética animal e ética ambiental 10
1.4. Práticas ambientalistas que envolvem extermínio de animais 10
2. A divergência é quanto aos fins, não somente quanto aos meios 12
2.1. Metas diferentes 12
2.2. O que quer dizer "considerar os indivíduos" e "considerar totalidades" 13
3. Apesar das diferenças, defesa animal e ambientalismo convergem na prática? 16
4. A divergência não está no foco no curto ou longo prazo 18
5. Equilíbrio ecológico e biodiversidade coincidem com o melhor para os animais? ... 20
6. Defesa dos animais e ambientalismo: a divergência é ética, e não, científica 23
7. Por que o respeito pelos animais é confundido com o ambientalismo? 26
8. O que é almejado com os programas ambientalistas de extermínio? 31
9. O ambientalismo é antropocêntrico? 34
10. Questionando os pressupostos ambientalistas 36
10.1. Entidades não sencientes possuem valor em si? 36
10.2. Entidades não sencientes possuem mais valor do que os seres sencientes? 37
10.3. E se entidades não sencientes tiverem valor em si? 38
10.4. Questionando os critérios ambientalistas para atribuição de valor 38
10.5. Conclusão 39
11. Por que defensores dos animais relutam em reconhecer a divergência? 41
11.1. O receio em contrariar o ambientalismo 41
11.2. A dificuldade em revisar crenças e práticas 42
11.3. Conclusão 43
REFERÊNCIAS 45

1. Respeito pelos animais e ambientalismo: complementares ou opostos?

1.1. Diferenças básicas de fundamentos

A *defesa dos animais* é frequentemente vista como uma forma de *ambientalismo*. Também não é incomum que a defesa dos animais e o ambientalismo sejam vistas como perspectivas complementares, apesar de diferentes. A seguir veremos por que ambas as crenças são equivocadas. A consideração pelos animais e o ambientalismo estão fundados em ideais diametralmente opostos, que muito frequentemente geram prescrições conflitantes na prática[1].

Para entendermos essa divergência é essencial definirmos o que estamos a chamar de *ambientalismo*, pois esse termo é utilizado em vários sentidos distintos. Por exemplo, existem posições que defendem que o valor do meio ambiente reside em ser um recurso importante para os humanos[2] ou para os seres sencientes em geral[3] (isto é, para todos os seres capazes de sofrer e desfrutar). Por vezes essas posições são chamadas de ambientalistas. Em contrapartida existem posições que defendem que pelo menos alguns aspectos do meio ambiente (como ecossistemas ou espécies) possuem valor *em si* (isto é, que possuem valor independentemente de beneficiarem ou não os seres sencientes). Essas posições também são chamadas de ambientalsitas.

No primeiro tipo de posição o centro da preocupação moral não é o meio ambiente (este é visto como um recurso, um meio – seja para os humanos, seja para os seres sencientes em geral, dependendo da posição). Por essa razão, ao longo de toda esta obra chamaremos de *posições ambientalistas* apenas as do segundo tipo, pois nestas o centro da preocupação moral é o próprio meio ambiente (ou, pelo menos, certos aspectos deste). São essas posições que são frequentemente confundidas com a consideração pelos animais. Veremos a seguir por que consideração pelos animais e ambientalismo partem de fundamentos diametralmente opostos.

As posições ambientalistas defendem preservar o meio ambiente não porque os animais precisam deste enquanto recurso. Pelo contrário: na maioria das posições ambientalistas os animais é que são vistos como meros recursos para preservar entidades não sencientes como

[1] Para uma análise detalhada dessas diferenças e desse conflito, ver Dorado (2015).
[2] Para um exemplo, ver Passmore (1980 [1974]).
[3] Para um exemplo, ver Singer (2002 [1993], cap. 10).

espécies e ecossistemas. Por essa razão essas posições defenderão manter o meio ambiente em determinada configuração, mesmo que o melhor para os animais que ali se encontram seja mantê-lo em outra.

Já a consideração pelos animais está fundada no respeito por eles enquanto indivíduos sencientes, capazes de ter experiências positivas e negativas. O objetivo é evitar prejudicá-los e buscar beneficiá-los, e o meio ambiente é visto como um recurso para eles. É uma proposta de extensão para os animais não humanos daquilo que já é aceito para humanos: respeitar os indivíduos, evitar que sofram, evitar que morram. Diferentemente, o que é valorizado *em si* nas posições ambientalistas são determinadas entidades não sencientes.

Assim, os conceitos chave para entendermos as diferenças de fundamentos entre consideração pelos animais e ambientalismo são os conceitos de *valor em si* e *valor instrumental*. A divergência principal é esta: aquilo que a defesa dos animais valoriza em si (o bem dos animais) o ambientalismo valoriza de modo apenas instrumental (para preservar espécies ou ecossistemas); por outro lado, aquilo que o ambientalismo valoriza em si (certos aspectos do meio ambiente) a consideração pelos animais valoriza apenas de modo instrumental (enquanto recurso para os seres sencientes).

1.2. Variantes do ambientalismo

1.2.1. Quanto a quais entidades possuem valor em si

As posições ambientalistas diferem entre si em relação à vários aspectos[4]. Um desses aspectos é em relação a quais entidades não sencientes são valorizadas *em si*. Nesse sentido, as posições ambientalistas normalmente são classificadas como *holistas* ou como *biocentristas*[5].

[4] Para uma introdução às muitas variantes do ambientalismo, ver Hargrove (1992) e Zimmerman et. al. (1993).

[5] É importante observar que nesse debate esses termos fazem referência a *abordagens normativas* (mais especificamente, referem-se a abordagens que dizem quais são as entidades moralmente consideráveis). Por vezes esses mesmos termos são utilizados em referência a *abordagens descritivas* em outras áreas, o que pode gerar alguma confusão. Por exemplo, frequentemente são chamadas de holistas as abordagens que explicam a realidade a partir das relações presentes entre os vários elementos das totalidades. Uma abordagem desse tipo é, por exemplo, a de Capra (1982). Além disso, biocentrismo também é o nome de uma teoria proposta por Lanza e Berman (2009) que defende que o conceito de vida é essencial para descrever o universo. Como deve estar claro, apesar de terem o mesmo nome, um tipo de abordagem não necessariamente implica a outra. Isto é, alguém pode adotar uma abordagem holista a nível descritivo mas rejeitar uma abordagem holista a nível normativo, e vice-versa. O mesmo vale para o biocentrismo. Na verdade, apesar de os nomes utilizados serem os mesmos, esses debates dizem respeito a questões completamente diferentes.

No holismo[6] são valorizadas em si *totalidades* como ecossistemas ou espécies. É importante não confundir isso com valorizar os habitantes dos ecossistemas e os membros das espécies. O que é valorizado no holismo são ecossistemas ou espécies *enquanto entidades não sencientes*. Isso significa que, segundo essas abordagens, desde que o ecossistema ou a espécie não sejam extintos (ou não tenham alteradas suas propriedades que o ambientalismo considera valiosas), não há problema algum em matar uma grande quantidade de animais (pois segundo essas posições os indivíduos não possuem valor em si, e sim, apenas enquanto componentes de ecossistemas e/ou exemplares de espécies). Já o biocentrismo[7] valoriza em si cada organismo vivo individualmente (cada animal, cada fungo, cada planta etc.). Nesse sentido, a diferença principal é entre as abordagens ambientalistas centradas em valorizar *totalidades* e aquelas centradas em valorizar *cada organismo*.

1.2.2. Quanto ao que faz elas terem valor

As diversas posições ambientalistas também divergem entre si em relação ao que faz com que uma entidade adquira valor em si. Essas características também são normalmente utilizadas para medir o grau desse valor. Critérios comumente utilizados são[8]: o grau de raridade; de complexidade; de biodiversidade; de equilíbrio ecológico; o tempo que levou para se formar; o grau com que exibe certas propriedades estéticas; o grau com que representa certos ideais; não ter se originado de práticas humanas; o grau com que não foi alterado por humanos; o grau com que exibe apenas animais e plantas de espécies nativas do local etc.

Esses critérios são usados tanto por abordagens holistas quanto por abordagens biocentristas. Por exemplo, um critério comumente usado é o grau com que a entidade em questão não foi alterada por humanos (quanto menos alterada, mais valor é atribuído). Esse critério é utilizado tanto por algumas abordagens holistas[9] (para dizer quais ecossistemas e/ou espécies possuem valor em si e qual o tamanho desse valor) quanto por algumas abordagens biocentristas[10] (para dizer quais animais, plantas ou fungos possuem valor em si e qual o tamanho desse valor).

---

[6] Para exemplos, ver Callicott (1989) e Rolston (1988).
[7] Para exemplos, ver Goodpaster (1978) e Taylor (1986).
[8] Para uma comparação e avaliação dessas posições, ver Cunha (2022b, p. 195-217).
[9] Para exemplos, ver Elliot (1982) e Katz (1992).
[10] Ver, por exemplo, Taylor (1986).

Apesar de todas essas diferenças, o que torna todas essas posições exemplos de ambientalismo é que valorizam *em si* algum tipo de entidade não senciente.

1.3. Ética animal e ética ambiental

A diferença entre consideração pelos animais e ambientalismo também reflete na distinção entre *ética animal* e *ética ambiental*. Como vimos, a consideração moral dos animais não humanos está fundada no critério da senciência. São as questões que afetam os seres sencientes aquilo que se discute na área de *ética animal*. Já as posições ambientalistas são caracterizadas por valorizarem *em si* certas *entidades não sencientes* (como espécies, ecossistemas, plantas etc.). São as questões que afetam entidades não sencientes o que é discutido em *ética ambiental*, área na qual as posições ambientalistas são predominantes.

1.4. Práticas ambientalistas que envolvem extermínio de animais

A divergência teórica entre ambientalismo e consideração pelos animais possui muitas implicações práticas. A seguir estão alguns exemplos de atitudes díspares por parte de ambientalistas e de defensores dos animais. Esse conflito prático surge exatamente por conta de essas perspectivas terem fundamentos teóricos opostos.

Em primeiro lugar, não é incomum que ambientalistas defendam práticas que envolvem causar sofrimento e/ou morte aos animais. Por exemplo, desde que seja feito de maneira sustentável, o consumo de animais é incentivado por muitas organizações ambientalistas proeminentes[11], apesar de todo o sofrimento e mortes que causa.

[11] Exemplos podem ser encontrados em: Convervation International : https://www.conservation.org/brasil/iniciativas-atuais/pesca-sustentavel; EcoCanadá: https://eco.ca/blog/what-is-sustainable-fishing/; Fundo Amazônia: http://www.fundoamazonia.gov.br/pt/projeto/Pesca-Sustentavel/; GreenPeace: https://www.greenpeace.org.uk/challenges/sustainable-fishing/; Iberdrola: https://www.iberdrola.com/socialcommitment/sustainable-fishing e https:/www.iberdrola.com/compromisso-social/pesca-sustentavel; National Geographic Society: https:/www.nationalgeographic.org/encyclopedia/sustainable-fishing/; Marine Stewardship Council: https://www.msc.org/what-we-are-doing/our-approach/what-is-sustainable-fishing e https://www.msc.org/pt/o-nosso-trabalho/o-nosso-proposito/o-que-e-a-pesca-sustentavel; SeaFood Watch: https://www.seafoodwatch.org/;Sustainable Fisheries Partnership: https://sustainablefish.org/; WWF:https://www.worldwildlife.org/industries/sustainable-seafood e https://www.wwf.org.br/natureza_brasileira/areas_prioritarias/amazonia1/nossas_solucoes_na_amazonia/pesca_sustentavel/. Acessados em 16 nov. 2021.

A experimentação animal também é frequentemente promovida por grupos ambientalistas[12], o que resulta em uma enorme quantidade de animais sendo forçados a sofrer intensamente e a morrer em experimentos que visam testar o quão poluentes são certos produtos químicos no ambiente[13]. Há inclusive organizações ambientalistas que defendem a experimentação animal mesmo quando o efeito do produto químico já é conhecido[14], e se posicionam contrariamente à aplicação e desenvolvimento de métodos substitutivos ao uso de animais[15].

Muitos dos principais proponentes do ambientalismo são defensores da caça[16]. Defendem que é uma forma de se conectar a um modo de vida em seu estado natural, de controlar as populações e de manter o equilíbrio ecológico. Alguns defendem que a caça é algo sagrado[17]. Outros chegam a defender que a caça não é apenas permissível, mas uma obrigação[18].

Além disso, os programas ambientalistas de controle populacional tipicamente envolvem matar os animais, descartando completamente a opção de esterilizá-los. Por exemplo, ao redor de todo o mundo existem programas ambientalistas de extermínio de animais membros de espécies classificadas como invasoras[19].

Frequentemente essas atitudes são recebidas com surpresa. Entretanto, não deveriam ser surpresa alguma pois, como vimos, o ambientalismo e respeito pelos animais partem de fundamentos diametralmente opostos. Não é de se surpreender que, com fundamentos tão divergentes assim, as atitudes prescritas por cada posição conflitem enormemente.

---

[12] Exemplos podem ser encontrados em World Wide Fund for Nature - WWF (2000) e Warhurst (2004).
[13] Para um relato sobre como os animais sofrem e morrem nesses experimentos, ver Ética Animal (2016e).
[14] Para um exemplo, ver World Wide Fund for Nature - WWF (2000).
[15] Por exemplo, a posição da National Resources Defense Council (NRDC) é a de que os métodos que não usam animais deveriam ser complementares, mas não substitutivos. Ver Fednich (2018, p. 11).
[16] Ver, por exemplo, Leopold (1949, p. 54-8, 62-6, 120-2, 149-54, 177-87, 204), Callicott (1980), Rolston (1988, p. 91), Hettinger (1994) e Cahoone (2009).
[17] Ver, por exemplo, Rolston (1988, p. 91).
[18] Ver, por exemplo, Callicott (1980, p. 320).
[19] Para um exemplo no Brasil, ver Conabio (2009). Para um exemplo na Europa, ver Council of Europe (2016; 2020). Para uma crítica a esse tipo de prática no Brasil, ver Ética Animal (2021b). Para uma crítica geral, ver Shelton (2004) e Faria (2011, 2012).

2. A divergência é quanto aos fins, não somente quanto aos meios

2.1. Metas diferentes

Ao redor do mundo existem programas ambientalistas de extermínio de animais selvagens em nome da preservação de ideais como biodiversidade e equilíbrio ecológico[20]. Esses programas recebem ampla aceitação, inclusive por parte de pessoas que se preocupam com os animais. Um dos motivos pelos quais isso acontece é a predominância de uma ideia equivocada em relação a quais são as metas do ambientalismo. De acordo com essa ideia os ambientalistas matam uma boa quantidade de animais agora apenas porque essa é a única maneira de garantir que, daqui para frente, não haja uma quantidade ainda maior de sofrimento e de mortes para os animais. De acordo com essa visão a defesa dos animais e o ambientalismo possuem a mesma meta (conseguir o melhor mundo para os animais), mas discordam em relação aos meios para alcançá-la.

Entretanto, o que o ambientalismo almeja com a matança de animais não é um mundo melhor para os animais. A divergência fundamental entre essas duas perspectivas é quanto aos *fins*, não quanto aos *meios*. Em visões centradas no respeito pelos animais o que é valorizado *em si* é o bem dos indivíduos sencientes, isto é, dos seres capazes de sofrer e desfrutar. Nessas visões o meio ambiente é valorizado enquanto recurso para esses seres. Já na vasta maioria das posições ambientalistas ocorre exatamente o contrário: o que é valorizado *em si* são certas entidades não sencientes, como espécies (e não seus membros) e ecossistemas (e não seus habitantes). O ambientalismo defende que essas entidades possuem valor *em si*. Isso significa que o ambientalismo não visa preservar o meio ambiente enquanto recurso para os animais. Pelo contrário, na maioria das posições ambientalistas os animais é que são vistos como meros exemplares de espécies e como meros recursos para a manutenção dos ecossistemas[21].

---

[20] Pra exemplos ver nota 19.

[21] Algumas posições combinam critérios ambientalistas com o critério da senciência. Essas posições dão consideração moral direta a entidades não sencientes e também aos animais não humanos enquanto seres sencientes. São, portanto, *posições híbridas*. Contudo, ainda que essa não seja uma implicação necessária dessas posições, é comum que elas enxerguem o bem dos animais não humanos como menos importante do que a preservação das entidades não sencientes que valorizam em si. Por exemplo, as visões que adotam critérios ambientalistas, independentemente de darem ou não alguma consideração aos animais, geralmente aprovam a chacina de animais não humanos para preservar essas entidades não sencientes. Ver, por exemplo, as posições de Hettinger (1994, p. 13-4); Callicott (1998); Rolston (1999, p. 260-1) e Warren (2000a, p. 228).

É exatamente por essa razão que, como vimos no capítulo 1, os ambientalistas geralmente defendem o consumo de animais, a experimentação animal, a caça e a exploração animal em geral. Ao fazerem isso, não estão sendo incoerentes com o ideal ambientalista. Muito pelo contrário: é o próprio ideal ambientalista que não valoriza em si o bem dos animais. Os ambientalistas que defendem a matança de animais estão apenas aplicando esse ideal na prática.

2.2. O que quer dizer "considerar os indivíduos" e "considerar totalidades"

Se é tão evidente que consideração pelos animais e ambientalismo possuem metas opostas, por que é tão prevalente a ideia de que possuem a mesma meta, mas discordam dos meios para alcançá-la? Pelo menos uma parte dessa confusão deve-se a uma interpretação equivocada da seguintes afirmação: "a defesa dos animais é centrada na consideração por *indivíduos*, enquanto o ambientalismo é normalmente centrado na consideração por *totalidades*". Veremos mais sobre isso a seguir.

Essa afirmação é por vezes interpretada como querendo dizer que, se a única possibilidade de salvar muitos indivíduos for matar uma minoria, então que a defesa dos animais se oporia a tal ação e o ambientalismo a aprovaria. Ou seja, "consideração por indivíduos" é interpretada como "priorizar um indivíduo (ou uma minoria) frente a vários" e "consideração por totalidades" é interpretada como "priorizar a maioria".

Isso é equivocado por duas razões. Em primeiro lugar porque, dentre as várias perspectivas que são centradas na consideração pelos animais enquanto indivíduos, há discordância sobre qual a ação correta em casos onde a única maneira de salvar uma maioria é matar uma minoria. Há tanto perspectivas que defendem que nesses casos há justificativa para matar a minoria quanto perspectivas que defendem que não há[22]. Em segundo lugar é equivocado porque, como vimos, o ambientalismo não é centrado na consideração por indivíduos, seja minoria ou maioria. Considerar totalidades, no ambientalismo, não é considerar a soma dos indivíduos. A seguir está uma explicação mais detalhada sobre o que significa considerar indivíduos e considerar totalidades em cada uma dessas posições.

[22] Para um exemplo dessa divergência ver, por exemplo, as posições de Singer (2002 [1993]) e Francione (2000).

O que realmente significa dizer que a consideração pelos animais é centrada na consideração por indivíduos é que as ações serão avaliadas como certas ou erradas dependendo de como afetam os seres sencientes (isto é, os indivíduos, aqueles que são capazes de ter experiências positivas e negativas). Se, em casos de dilemas, uma posição desse tipo priorizará a maioria ou a minoria, já é outra questão. Há muitas variantes de posições centradas na senciência[23].

Por sua vez, o que realmente significa dizer que o ambientalismo é geralmente centrado na consideração por totalidades (como ecossistemas e espécies), não é que prioriza uma maioria dos indivíduos ou a soma dos indivíduos, e sim, que as ações serão avaliadas como certas ou erradas dependendo de como afetam essas totalidades *não sencientes* (que são valorizadas *em si* pelo ambientalismo, e não enquanto recurso para os seres sencientes). Por exemplo, o ambientalismo defenderá que, desde que uma ação não ameace a estabilidade de um ecossistema e/ou não coloque uma espécie em risco de extinção (ou de alguma outra maneira não altere certas propriedades consideradas valiosas desses ecossistemas ou espécies), não há nada de errado com tal ação, mesmo que seu resultado seja, dali para frente, um mundo pior para os seres sencientes (com mais sofrimento, mais mortes prematuras etc.).

Uma evidência de que isso não é a consideração pela maioria nem pela soma dos indivíduos é que, de acordo com essas posições, desde que a espécie não seja extinta, não há problema algum em matar quantos indivíduos se desejar. Na verdade, quanto menor for a população de uma espécie, mais as perspectivas ambientalistas se empenharão em preservá-la – não porque valorizam a minoria dos indivíduos, e sim porque nesse caso é maior o risco de extinção da espécie (esta sim, valorizada *em si*). Ou seja, nessas posições os indivíduos são valorizados apenas enquanto recursos para manter a existência de espécies ou ecossistemas.

[23] A consideração pelos seres sencientes foi defendida a partir das mais variadas perspectivas da ética: *utilitarismo* (SINGER, 2002 [1993]; MATHENY, 2006); *teorias de direitos* (REGAN, 1983; FRANCIONE, 2000); *igualitarismo* (GOMPERTZ, 1997[1824]; FARIA, 2014; HORTA, 2016), *prioritarismo* (HOLTUG, 2007); *suficientismo* (CRISP, 2003); *ética focada no sofrimento* (VINDING, 2020); consequencialismo negativo (PEARCE, 2017); *ética do cuidado* (ADAMS; DONOVAN, 1996); *abordagem das capacidades* (NUSSBAUM, 2006); *ética das virtudes* (ROLLIN, 1981; DOMBROWSKI 1985; NOBIS 2002; HURSTHOUSE 2006; ABBATE 2014); *kantianismo* (FRANKLIN, 2005; KORSGAARD, 2005); *neokantianismo* (PLUHAR, 1995) e o *contratualismo rawlsiano* (VANDEVEER, 1979; ROWLANDS, 1998). Já outros autores (CLARK, 1977; SAPONTZIS, 1987) defenderam os animais combinando várias perspectivas da ética. Para uma comparação entre várias dessas abordagens, ver Ética Animal (2015f) e Cunha (2022b).

Isso tudo mostra que a divergência fundamental entre consideração pelos animais e ambientalismo se dá quanto a aquilo que é almejado. Ou seja, não é que possuem a mesma meta e discordam dos meios para alcançá-la: possuem metas completamente divergentes.

Uma vez tendo clareza sobre esse ponto, podemos passar a uma próxima questão: dependendo da situação, um mesmo meio poderia ajudar a alcançar ambas as metas? Se sim, o quão frequentes seriam essas ocorrências? Discutiremos isso no próximo capítulo.

3. Apesar das diferenças, defesa animal e ambientalismo convergem na prática?

Poder-se-ia pensar que, apesar das metas opostas, na prática a defesa dos animais e o ambientalismo andam sempre de mãos dadas. Por exemplo, por vezes é dito que, como os animais precisam do meio ambiente enquanto recurso, e o ambientalismo visa preservar o meio ambiente, então os defensores dos animais deveriam apoiar as medidas ambientalistas. Segundo essa visão o conflito é apenas na teoria, não na prática. Um problema com essa visão é não perceber que é possível preservar o meio ambiente nas mais distintas configurações, e que a configuração almejada pelo ambientalismo não é a melhor (ou sequer minimamente boa) para os animais.

Por exemplo, imaginemos que, se modificarmos a configuração natural de certo ecossistema, isso diminuirá o sofrimento e o número de mortes dos animais daqui para frente ao longo do tempo. Se nossa preocupação é com o bem dos animais, defenderemos tal modificação. Já as configurações valorizadas pelo ambientalismo variam de acordo com cada corrente ambientalista[24], mas nenhuma delas é centrada na preocupação com o bem dos animais. Por exemplo, configurações comumente valorizadas por perspectivas ambientalistas são: aquela que o ecossistema exibia antes da primeira intervenção humana; que apresenta apenas animais e plantas de espécies nativas; que contém as espécies mais raras; que apresenta maior grau de propriedades estéticas; que apresenta maior grau de biodiversidade etc.[25] Ambientalistas defenderão manter os ecossistemas nessas configurações, mesmo que isso aumente o sofrimento e as mortes dos animais ao longo do tempo.

Por exemplo, ao avaliar qual tipo de vegetação é melhor que esteja presente em determinado ecossistema, uma ética baseada na senciência seria guiada por um critério como "qual delas resulta em menor quantidade de sofrimento e mortes prematuras para os animais afetados ao longo do tempo?". Já uma posição ambientalista seria guiada por critérios como "qual delas é a vegetação nativa?", "qual é mais rara?" ou "qual aumenta a biodiversidade?" e assim por diante, independentemente de se isso é melhor ou pior para os animais que ali se encontram.

É possível que em vários casos ambas as coisas coincidam. Entretanto, isso não será assim em muitos outros casos. Por essa razão, se nosso objetivo é o bem dos animais, não devemos nos

[24] Para uma introdução às muitas variantes do ambientalismo, ver Hargrove (1992) e Zimmerman et. al. (1993).
[25] Para uma comparação e avaliação dessas posições, ver Cunha (2022b, p. 195-217).

guiar por critérios ambientalistas, e sim por critérios que indiquem *diretamente* o quão bem ou mal os animais estarão[26]. Isso poderia ser informado pelo campo da *biologia do bem-estar*. A biologia do bem-estar é uma proposta de campo de pesquisa que estudaria os animais em seus ecossistemas do ponto de vista do que os poderia afetar positiva ou negativamente enquanto indivíduos sencientes que possuem um bem-estar[27]. Veremos mais detalhes sobre a biologia do bem-estar no capítulo 6.

[26] Para exemplos de métodos que visam revelar diretamente o quão bem ou mal estão os animais, ver Alonso; Paim (2017) e Gonçalves (2023).
[27] Sobre biologia do bem-estar, ver Ética Animal (2019a), Faria e Horta (2020) e Soryl et. al. (2021).

4. A divergência não está no foco no curto ou longo prazo

Considere a seguir dois tipos diferentes de intervenções que afetam os animais que se encontram na natureza[28] e duas crenças comuns, porém equivocadas, em relação a ambas.

(1) Existem programas ambientalistas que envolvem matar um grande número de animais selvagens em nome da preservação da biodiversidade e do equilíbrio ecológico[29]. Uma visão comum consiste em pensar que essas intervenções prejudicam alguns animais agora para evitar um prejuízo ainda maior para muitos animais em longo prazo.

(2) Em contraste, existem propostas para ajudar os animais selvagens que são focadas na preocupação com o bem dos próprios animais, e não em metas ambientalistas[30]. Uma visão comum consiste em pensar que essas propostas beneficiam alguns animais agora e negligenciam o risco de isso aumentar ainda mais o sofrimento e as mortes em longo prazo.

De acordo com essas duas crenças comuns, ambas as perspectivas possuem a mesma meta (beneficiar os animais) e a diferença entre elas seria que uma leva em conta o impacto de longo prazo das ações e a outra não. Perceberemos a razão pela qual ambas as crenças são equivocadas se repararmos em quais critérios seriam utilizados por defensores dos animais e por ambientalistas para avaliar o quão boa ou ruim seria a história completa do mundo[31]. Dessa maneira, evitaremos qualquer confusão que possa surgir em relação ao que cada uma dessas perspectivas almeja em curto e em longo prazo.

Defensores dos animais avaliarão o quão boa ou ruim é a história completa do mundo com base em como os seres sencientes são afetados positiva ou negativamente. Já as perspectivas ambientalistas a avaliarão de acordo com o grau com que os ecossistemas exibem características como complexidade, diversidade, raridade, propriedades estéticas, no quão bem representam certos ideais, se contêm ou não somente membros de espécies nativas, no

[28] Uma análise detalhada da situação dos animais na natureza pode ser encontrada em Cunha (2018; 2022a) e Ética Animal (2023 [2020]; 2016a).
[29] Para exemplos, ver nota 19.
[30] Para uma fundamentação dessa proposta, ver Cunha (2018; 2022a). Para exemplos práticos, ver Ética Animal (2023 [2020]).
[31] Para uma defesa da importância de se levar em conta histórias completas de mundo nas deliberações éticas, ver Ética Animal (2018) e O'Brien (2023).

quão pouco foram transformados por humanos etc.[32] No ambientalismo essas características são valorizadas *em si* (e não, *instrumentalmente* para garantir o bem dos animais).

Isso significa que o ambientalismo diria que, se uma história completa de mundo apresentar em maior grau os ecossistemas naquelas configurações, então ela é melhor, mesmo que seja muito pior para os animais (por exemplo, mesmo que contenha muito mais sofrimento e mortes prematuras, menos vidas positivas etc.).

Assim sendo, o objetivo das práticas ambientalistas de extermínio de animais selvagens não é prevenir que mais sofrimento e mortes prematuras ocorram dali para frente. O objetivo é garantir que os ecossistemas exibam aquelas propriedades, mesmo que isso aumente a quantidade de sofrimento e de mortes dali para frente.

Por outro lado, nos programas de ajuda aos animais selvagens que são motivados por preocupação com os próprios animais, o que é almejado é justamente garantir que, dali para frente, ocorra a melhor história de mundo para os animais afetados. Portanto, é também equivocada a crença de que a proposta de ajudar os animais selvagens ajuda alguns animais agora e negligencia a o impacto de tais ações em longo prazo.

Em resumo, os programas de ajuda aos animais selvagens que são motivados por preocupação com o bem dos próprios animais almejam exatamente aquilo que o senso comum acredita equivocadamente que é almejado pelo ambientalismo: que haja menos sofrimento e mortes prematuras dali para frente. Essa crença equivocada sobre o que é almejado por cada uma dessas perspectivas é um dos fatores que conduzem várias pessoas a rejeitarem a proposta de ajudar os animais e a aceitarem as medidas ambientalistas.

[32] Para as muitas variantes do ambientalismo, ver Hargrove (1992) e Zimmerman et. al. (1993).

5. Equilíbrio ecológico e biodiversidade coincidem com o melhor para os animais?

Como vimos no capítulo 4, muitos programas ambientalistas são conduzidos em nome da preservação do equilíbrio ecológico e da biodiversidade. Vimos também que vários desses programas envolvem o extermínio de animais. Neste capítulo abordaremos outra crença que colabora para a aceitação por parte de defensores dos animais de programas desse tipo: a de que equilíbrio ecológico e biodiversidade coincidem com o que é melhor para os animais.

Essa crença também é um dos fatores que contribui para que o ambientalismo seja frequentemente confundido com a consideração pelos animais. Em resumo, há pessoas que acreditam que equilíbrio ecológico e biodiversidade coincidem com o que é melhor para os animais; essas pessoas percebem que uma das metas ambientalistas é preservar o equilíbrio ecológico e a biodiversidade; então essas pessoas concluem que o ambientalismo almeja o melhor para os animais.

A crença de que equilíbrio ecológico e biodiversidade coincidem com o que é melhor para os animais é equivocada. Como explicado a seguir, é possível que uma situação tenha um alto grau de biodiversidade ou de equilíbrio ecológico, mas também seja muitíssimo ruim para os animais.

A noção de equilíbrio ecológico diz respeito a uma certa estabilidade em relação a um estado tomado como referência[33]. Geralmente esse conceito é utilizado em relação à variação no

[33] Ao contrário da crença comum, a noção de equilíbrio ecológico não é tecnicamente utilizada em ecologia. O termo técnico mais aproximado seria *estabilidade*. Contudo, este também não possui uma definição precisa e, por essa razão, tem sido também abandonado entre os especialistas. Grimm e Wissel (1997), ao revisarem a literatura acadêmica em ecologia, encontraram 163 definições distintas (muitas delas contraditórias entre si) do termo estabilidade. Lévêque (2003, p. 224-6) aponta que tentativas de defini-lo concluíram que ele é muito complexo para ser definido precisamente (pois é um aglomerado de muitos outros conceitos) e precisa ser partido em conceitos menores, como *resiliência* (a capacidade de um ecossistema de retornar à sua estrutura primitiva depois de uma perturbação); *elasticidade* (a velocidade desse retorno); *amplitude* (o escopo máximo de perturbação que ainda permite um retorno ao estado original); *resistência ou persistência* (a capacidade de um ecossistema de permanecer constante ou manifestar uma resposta a variações ambientais) e *irreversibilidade* (quando um ecossistema não pode retornar por meio de processos naturais a um estado anterior). Tais conceitos são uma versão moderna da noção de equilíbrio ecológico. Contudo, a conclusão do autor é que também nenhum desses conceitos pode ser definido com precisão de tal maneira que seja realmente operacional. Uma das razões para isso é que qualquer ponto no tempo referente a um estado no qual se encontra um ecossistema pode ser tomado como referência, e também qualquer período de tempo pode ser tomado como frequência para novas medições visando averiguar se o ecossistema está ou não estável. Isso implica que, dependendo do ponto tomado como referência e da frequência de medição, um mesmo resultado poderá ser considerado equilibrado/estável ou não, o que é arbitrário. Grimm e Wissel (1997, p. 323-4) concluíram que o termo estabilidade é o mais nebuloso de toda a ecologia, sendo tão ambíguo a ponto de ser inútil, e que poderia ser substituído por "permanece essencialmente não modificado", "retorna ao estado tomado como referência depois de uma perturbação" e por

tamanho das populações, mas, poderia sê-lo em relação a qualquer outro fator (por exemplo, o nível de água de um rio). Já a noção de biodiversidade diz respeito à variedade de espécies. Nenhuma dessas noções é baseada naquilo que é melhor para os seres sencientes (nem possui relação direta alguma com isso). Em outras palavras, há situações que são equilibradas e nas quais há alto grau de biodiversidade que podem ser terrivelmente ruins para os animais[34]. Veremos um exemplo disso a seguir.

Os animais da maioria das espécies têm ninhadas gigantescas. Dependendo da espécie, são milhares ou mesmo milhões de filhotes (algo comum em anfíbios, répteis, peixes e invertebrados em geral). Em períodos de aproximada constância populacional (portanto, em situações equilibradas segundo a definição acima) é possível medir a taxa de mortalidade prematura a partir do tamanho da ninhada: se uma população permaneceu aproximadamente constante durante algumas gerações, então em média sobreviveu apenas um descendente por adulto (isto é, dois por ninhada). Todo o restante dos filhotes (milhares, milhões) teve uma curta existência, geralmente repleta de sofrimento[35]. Essa é uma situação equilibrada, mas nela são maximizados o sofrimento e as mortes prematuras. As situações nas quais há biodiversidade também normalmente apresentam esse mesmo resultado.

Poderia ser objetado que, se houvesse menor equilíbrio ou menos biodiversidade, então o sofrimento e as mortes prematuras seriam ainda maiores. Entretanto, não há necessariamente essa correlação. Tudo dependerá de como o maior ou menor grau de equilíbrio ou de biodiversidade afetam outros fatores que influenciam diretamente no bem-estar dos seres sencientes. Por exemplo, dependerá de se resultam em uma maior quantidade de nascimentos em espécies cuja maioria de seus membros têm vidas repletas de sofrimento ou em espécies cujos membros têm mais chances de terem vidas positivas. Dependerá também de como afetam fatores como disponibilidade de alimentos e de abrigo e a quantidade de doenças e conflitos entre os animais. Não há nenhuma correlação direta entre maiores níveis de equilíbrio ecológico ou de biodiversidade com a prevalência de vidas positivas sobre as negativas, e de vidas longas sobre as curtas.

"a persistência ao longo do tempo de um sistema ecológico", dependendo do que se quer expressar com o termo. Além disso, a estabilidade que é imaginada no senso comum nunca foi uma realidade na natureza. Sobre esses pontos, ver Grimm;Wissel (1997) e Lévêque (2003, p. 202-44).

[34] Para uma análise detalhada dessa questão, ver Cunha (2022a, p. 250-4).

[35] Sobre isso, ver Ética Animal (2015b). Para uma análise detalhada, ver Horta (2010e) e Cunha (2018; 2022b).

Em resumo: equilíbrio ecológico e biodiversidade apenas coincidentemente poderiam resultar em algo melhor para os animais, e muitas vezes resultam em situações altamente negativas para eles. Portanto, se o objetivo é conseguir o melhor estado de coisas para os animais não devemos centrar nossa análise no grau de biodiversidade ou de equilíbrio, e sim, investigar *diretamente* como os animais são afetados positiva ou negativamente. Isso é algo que poderia ser feito pelo campo da biologia do bem-estar[36], que veremos em mais detalhes no próximo capítulo.

[36] Sobre biologia do bem-estar, ver Ética Animal (2019b). Para uma introdução mais detalhada, ver Faria e Horta (2020). Para exemplos de métodos que avaliam diretamente o quão bem ou mal estão os animais, ver Alonso; Paim (2017) e Gonçalves (2023).

6. Defesa dos animais e ambientalismo: a divergência é ética, e não, científica

Os ambientalistas precisam se basear nos conhecimentos provenientes da ecologia e de outras ciências relacionadas para alcançar suas metas. Por conta disso, existe uma ideia de que, para se utilizar o conhecimento existente nessas áreas e para se obter novos conhecimentos nelas, é necessário adotar uma postura ambientalista. Segundo essa visão, os programas que visam ajudar os animais selvagens, se tiverem como meta garantir o bem dos próprios animais[37] (e não, indiretamente, uma meta ambientalista), não poderiam ser cientificamente informados.

Essa ideia é equivocada. A ecologia lida com categorias como espécies e ecossistemas, mas isso não implica que, para se obter conhecimento em ecologia ou para se utilizar o conhecimento já existente, seja necessário incorporar uma perspectiva que valoriza *em si* entidades como espécies ou ecossistemas, e não os indivíduos sencientes. Uma coisa é o conhecimento científico, *descritivo*; outra coisa são as metas *normativas* que guiam o uso desse conhecimento e a busca por novos conhecimentos[38].

Não são apenas as intervenções que possuem metas ambientalistas que podem ser bem informadas cientificamente. Pensar que sim é confundir a *ecologia* com o *ambientalismo*. A ecologia é a *ciência* que *descreve* como se dão as interações nos ecossistemas. Já o ambientalismo é a visão *normativa* que defende que o que possui *valor em si* são entidades não sencientes como espécies e ecossistemas, e não os seres sencientes. O conhecimento científico é descritivo e, como tal, é possível de ser utilizado pelas mais variadas posições normativas para alcançar diferentes metas. O ambientalismo é apenas uma dessas posições.

O conhecimento proveniente da ecologia de áreas relacionadas é predominantemente utilizado para alcançar metas antropocêntricas e ambientalistas. Entretanto, poderia ser utilizado igualmente para tentar alcançar a meta de diminuir o sofrimento e as mortes dos animais. Aliás, muito mais conhecimento nessas áreas seria buscado se os animais recebessem consideração moral, pois então haveria um interesse em se descobrir como os animais são afetados positiva ou negativamente de acordo com o que acontece nos ecossistemas (algo que não ocorre – ou ocorre em muito menor medida – se os bem dos animais não é valorizado em

[37] Para a fundamentação da proposta de ajudar os animais selvagens por preocupação com o próprio bem desses animais, ver Cunha (2018; 2022a) e Ética Animal (2023 [2020])..
[38] Para uma discussão sobre essa questão, ver Faria (2015).

si). Essa é uma das razões pelas quais está sendo proposta a criação do campo da biologia do bem-estar[39]. Veremos mais sobre esse campo a seguir.

A *biologia do bem-estar* tem como foco investigar como os animais em seus ecossistemas são afetados positiva e negativamente enquanto seres sencientes que possuem um bem-estar. É, portanto, diferente da *biologia da conservação*[40], que estuda os animais enquanto componentes da ecossistemas ou exemplares de espécies. Também é diferente da *conservação compassiva*[41], que estuda os animais do ponto de vista da conservação mas evitando prejudicá-los nessa busca. Por fim, também é diferente do *bem-estar da conservação*[42], que investiga como promover o bem-estar dos animais quando medidas conservacionistas são implementadas. O conhecimento proveniente dessas outras áreas pode ser útil à biologia do bem-estar (e vice-versa), mas o foco de cada um desses campos é diferente. O que difere essencialmente a biologia do bem-estar de todos esses outros campos é que ela estuda o modo como os animais são afetados positiva ou negativamente enquanto seres sencientes que possuem um bem-estar independentemente de isso servir ou não à propósitos conservacionistas.

A biologia do bem-estar envolveria em conjunto conhecimentos provenientes de várias outras disciplinas, como a ecologia, a ciência do bem-estar animal, a zoologia, a etologia e a ciência veterinária. Trata-se de um campo *crosdisciplinar* de pesquisa, que é algo diferente de campos interdisciplinares e transdisciplinares. Isso será explicado em mais detalhes a seguir.

Quanto à sua disciplinaridade, os tipos de pesquisa são normalmente classificados como[43]: (1) *intradisciplinares* (quando a pesquisa é feita dentro de uma única disciplina); (2) *multidisciplinares* (quando várias disciplinas oferecem diferentes perspectivas sobre um problema); (3) *interdisciplinares* (quando é feita uma integração e síntese de conhecimentos e métodos de várias disciplinas); (4) *transdisciplinares* (quando cria-se uma estrutura que vai além das várias disciplinas envolvidas) e (5) *crosdisciplinares* (quando uma ou mais disciplinas são vistas a partir da perspectiva de outra). A biologia do bem-estar é crosdisciplinar porque cada disciplina envolvida seria conduzida a partir do foco em

[39] Sobre biologia do bem-estar, ver Ética Animal (2019b); Faria; Horta (2020) e Soryl et al. (2021).
[40] Sobre biologia da conservação, ver Soulé (1986).
[41] Sobre conservação compassiva, ver Bekoff (2013).
[42] Sobre bem-estar da conservação, ver Beausoleil (2020).
[43] Para a classificação das formas de pesquisa quanto à sua disciplinaridade, ver Stember (1991, p. 4).

investigar como os animais são afetados positiva ou negativameante enquanto seres sencientes que possuem um bem-estar.

Tudo o que vimos acima indica claramente que a perspectiva normativa que valoriza em si o bem dos animais enquanto seres sencientes (e, por conseguinte, a meta de prevenir e minimizar o seu sofrimento e suas mortes prematuras) pode ser tão cientificamente bem informada quanto qualquer outra perspectiva normativa.

7. Por que o respeito pelos animais é confundido com o ambientalismo?

Vimos nos capítulos anteriores que a consideração pelos animais e o ambientalismo possuem metas divergentes que na prática muitas vezes conflitam. Vimos também que, apesar disso, essas perspectivas são frequentemente confundidas umas com as outras. Neste capítulo veremos um resumo sobre os vários fatores que contribuem para essa confusão.

(1) A maioria das pessoas desconhece as bases nas quais está fundado o ambientalismo e quais são realmente as metas dessa posição. Isso ocorre simplesmente porque não costumam ler aquilo que é proposto pela posição que simpatizam. Por exemplo, a maioria das pessoas desconhece que representantes proeminentes de correntes diversas de ambientalismo, como holismo[44], ecologia profunda[45] e ecologia social[46] se posicionam frequentemente contra a consideração moral dos animais não humanos[47]. Também desconhecem que a exploração animal é tipicamente defendida por muitos dos principais autores ambientalistas[48] e por diversas das principais organizações ambientalistas[49]. Ao fazerem isso esses autores e essas organizações ambientalistas não estão sendo incoerentes em relação aos princípios que defendem. Muito pelo contrário: se posicionam contra a consideração pelos animais porque os princípios ambientalistas que defendem não valorizam em si o bem dos animais.

Além disso, há outras posições ambientalistas que não implicam necessariamente a desconsideração pelos animais ou uma postura especista, mas que vários de seus representantes defenderam posturas especistas antropocêntricas, como é o caso do biocentrismo[50] e do ecofeminismo[51]. Entretanto, muitas pessoas, por não lerem o que os proponentes de uma posição defendem, tendem a pressupor que necessariamente tratam-se de posições que dão consideração moral plena a todos os seres sencientes.

---

[44] Para exemplos, ver Callicott (1980, 1990, p. 103, 1992, p. 146-7, 1998; 2000, p. 211) e Leopold (2000 [1949], p. 135).
[45] Para exemplos, ver Devall e Sessions (1985); Fox (1995) e Næss (1989, p. 167, 170; 1999, p. 148).
[46] Ver, por exemplo, a visão defendida por Bookchin (1994).
[47] Para exemplos adicionais, ver Hettinger (1994, p. 13-4); Linkola (2009); Rolston (1999, p. 260-1); Varner (1991, p. 177) e Wenz (1998, p. 308).
[48] Para exemplos, ver nota 16.
[49] Para exemplos, ver notas 11 e 12.
[50] Para exemplos, ver Schweitzer (1962 [1923] p. 354) e Varner (2002, p. 79).
[51] Por exemplo, Plumwood (1993) e Warren (2000a, p. 220; 2000b) discutem o especismo antropocêntrico, mas não o rejeitam, e as posições de Shiva (1992) e Holland-Cunz (1996[1994]) são centradas nos interesses humanos em conservar certos ecossistemas. Dentre as ecofeministas que, de fato, questionam o antropocentrismo, podemos citar Adams (1994) e Donovan (2006).

(2) Ambientalistas tendem a colocar a questão em termos de "preservar ou destruir o meio ambiente", o que esconde que é possível preservá-lo em várias configurações distintas. Por exemplo, podemos almejar preservar o meio ambiente na configuração que mais beneficiar os seres sencientes (e, como vimos no capítulo 3, isso não necessariamente coincidirá com aquelas configurações almejadas pelo ambientalismo).

Colocar as coisas em termos da falsa dicotomia "preservar ou destruir", além de esconder que é possível preservar o meio ambiente nas mais variadas configurações, pode dar a entender equivocadamente que, se não compartilhamos dos valores ambientalistas, então não nos preocupamos com os afeitos das práticas humanas sobre o meio ambiente. Isso é simplesmente falso. Podemos rejeitar os valores ambientalistas e nos preocuparmos igualmente com essas questões por estarmos preocupados com o impacto sobre os seres sencientes.

(3) A crença equivocada de que biodiversidade e equilíbrio ecológico necessariamente coincidem com a melhor situação para os animais. Como vimos no capítulo 5 esses conceitos referem-se, respectivamente, à variedade de espécies e à permanência de um ecossistema dentro de uma faixa de variação que ainda permite o retorno a um ponto anterior, tomado como referência[52]. Vimos também que nenhum desses conceitos indica os níveis de bem-estar dos animais. Em outras palavras, é possível que uma situação contenha alto grau de biodiversidade e de equilíbrio e tenha um saldo altamente negativo para os animais (e é também possível que seja pior para os animais do que outra que contém menor biodiversidade ou equilíbrio).

Entretanto, como as medidas ambientalistas são conduzidas frequentemente em nome da biodiversidade e do equilíbrio ecológico, e no senso comum muitas pessoas associam esses conceitos a uma melhor situação para os animais, esse é um dos fatores que pode conduzir as pessoas a confundirem o ambientalismo com a consideração pelos animais.

(4) A confusão entre ecologia e ambientalismo. Como vimos no capítulo 6, a *ecologia* é a *ciência* que descreve como se dão as interações nos ecossistemas. Já o *ambientalismo* é a *posição normativa* que defende que certas entidades não sencientes possuem valor em si. Há

[52] Para a definição desses conceitos, ver Grimm e Wissel (1997) e Lévêque (2003).

uma diferença entre o conhecimento *descritivo* e as metas *normativas* que guiam a aplicação do conhecimento já existente e a busca por novos conhecimentos. Para se buscar novos conhecimentos em ecologia (e para se utilizar o conhecimento já existente) não é necessário adotar o ambientalismo enquanto postura normativa. Tais conhecimentos poderiam ser utilizados com a meta de beneficiar os próprios animais.

Como também é possível utilizar o conhecimento proveniente da ecologia para beneficiar os animais, e como o ambientalismo é confundido com a ecologia, isso por vezes também contribui para a confusão entre defesa dos animais e ambientalismo.

(5) As intervenções ambientalistas por vezes beneficiam alguns animais. Isso pode dar a entender que o ambientalismo valoriza *em si* o bem dos animais. Entretanto, nesses casos os animais são ajudados pelos programas ambientalistas somente porque fazê-lo é um *meio* para alcançar outras metas, como a preservação de certas espécies ou manter o ecossistema em uma determinada configuração. A prova de que a meta do ambientalismo não é o bem dos animais é que, quando os animais são membros de espécies que não estão em risco de extinção, os ambientalistas não veem normalmente nada de errado em matá-los, e quando são membros de espécies classificadas como invasoras os ambientalistas conduzem programas de extermínio[53].

É claro, existem muitas pessoas que, para além de serem ambientalistas, também são favoráveis à consideração moral dos animais não humanos. Essas pessoas mantêm, portanto, uma *posição híbrida*, que combina princípios ambientalistas com princípios centrados na senciência. O fato de haver pessoas que, para além de serem ambientalistas, também consideram os animais, pode ajudar a conseguir que ambientalistas promovam intervenções que beneficiem os animais e para que não promovam aquelas que prejudicam os animais. Entretanto, isso não significa que o ambientalismo como tal considere os animais, pelas razões já vistas. O que acontece, nesses casos, é que essas pessoas estão combinando outra ideia (a consideração pelos animais) com o ambientalismo.

(6) Frequentemente, quando o ambientalismo conduz programas de extermínio de animais, o público entende equivocadamente que essa é a única saída para garantir que, dali para frente,

[53] Para exemplos, ver nota 19.

não haja ainda mais sofrimento e mortes prematuras de animais. Em resumo, o público entende equivocadamente que tanto a defesa dos animais quanto o ambientalismo possuem como meta o melhor mundo para os animais, mas que discordam dos meios para alcançar esse resultado. Como vimos, em detalhes no capítulo 2, a meta do ambientalismo não é o bem dos animais.

Um ponto que contribui para essa confusão é que, como vimos no item 2.2, frequentemente a afirmação de que "a defesa dos animais *foca no indivíduo* e o ambientalismo *foca no todo*" é entendida equivocadamente como significando que defensores dos animais priorizam o bem de um indivíduo frente a uma maioria, e que o ambientalismo prioriza a maioria dos seres sencientes frente a uma minoria. Segundo essa interpretação, os programas ambientalistas matam animais apenas porque isso é necessário para salvar um número ainda maior de animais. Essa interpretação é equivocada, pois o que a frase quer dizer é que a defesa dos animais é centrada na consideração por indivíduos, seres sencientes, e que o ambientalismo valoriza *em si* totalidades não sencientes, como espécies e ecossistemas (e não, os membros das espécies ou os habitantes dos ecossistemas). Os programas ambientalistas de matança de animais não tem como meta salvar seres sencientes, seja a maioria ou a minoria. No ambientalismo, o centro da consideração moral são entidades não sencientes.

(7) Quando ambientalistas conduzem matanças de animais que são membros de espécies classificadas como invasoras[54], por vezes o público entende que são animais que estão a invadir algum local (o que não justifica a matança, mas torna mais fácil que o público a aceite). Entretanto, a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) define espécie invasora como "uma espécie exótica que se estabelece em um ecossistema ou habitat natural ou seminatural, é um agente causador de mudanças e ameaça a diversidade biológica nativa"[55]. Ou seja, o termo faz referência à origem *da espécie*, e não, à origem de seus membros. Portanto, um animal de uma espécie invasora pode ter nascido no local onde se encontra. Esse é geralmente o caso, pois a inserção da espécie em um local que não é o seu território natural de distribuição normalmente foi feita há muitas gerações. Discutiremos essa questão em mais detalhes no capítulo 8.

[54] Ver nota anterior.
[55] Ver: https://www.cbd.int/invasive/terms.shtml. Acessado em 05 mar. 2022.

(8) Ambientalistas utilizam termos que contribuem para que os animais que serão mortos sejam vistos como vilões (por exemplo, normalmente são chamados de *pragas* ou de *ameaças*). Além disso, costumam destacar os prejuízos que os animais que serão mortos causam a outros animais das espécies que os ambientalistas valorizam[56]. Isso pode dar a entender que a meta ambientalista é diminuir a taxa de sofrimento e mortes totais. Entretanto, na retórica ambientalista não são mencionados os danos causados pelos animais das espécies que os ambientalistas valorizam, nem os danos que sofrem os animais que serão o alvo da matança. Se a preocupação fosse com o bem dos animais, danos de igual magnitude receberiam igual peso, independentemente de se são sofridos ou causados por membros de uma espécie rara ou abundante, nativa ou invasora etc. Definitivamente, isso não é o que acontece nas intervenções ambientalistas.

Esses são alguns dos principais fatores na base da confusão entre consideração pelos animais e ambientalismo. Essa confusão conduz frequentemente os defensores dos animais a aprovarem práticas ambientalistas extremamente prejudiciais aos animais, justamente por pensarem que a meta de tais práticas é beneficiar os animais.

[56] Para uma análise crítica sobre a retórica ambientalista, ver Genovez (2023). Para exemplos dessa retórica por parte de ambientalistas, ver Davis (2018) e também a posição de Brent Beaven, coordenador de um programa de extermínio de animais exóticos, entrevistado por Roy (2020).

8. O que é almejado com os programas ambientalistas de extermínio?

Não é incomum que programas ambientalistas ao redor de todo o mundo conduzam extermínios em massa de animais de espécies classificadas como invasoras[57]. Frequentemente esses programas são apoiados pelo público devido à crença de que sua meta é garantir que, dali para frente, não aconteça algo ainda pior para os animais. Vimos em capítulos anteriores que não é isso que tais programas almejam, pois diminuir sofrimento e mortes não é uma das metas do ambientalismo. Neste capítulo investigaremos o que realmente é almejado por tais programas.

A Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) define espécie invasora como "uma espécie exótica que se estabelece em um ecossistema ou habitat natural ou seminatural, é um agente causador de mudanças e ameaça a diversidade biológica nativa"[58]. Observe que essa definição é sobre a origem da espécie, e não sobre a origem de seus membros. Isso significa que um animal de uma espécie invasora pode ter nascido no local em que se encontra (como veremos mais adiante, geralmente esse é o caso). A seguir veremos o exemplo de um caso que ilustra o que pode ser considerado como ameaça à diversidade biológica nativa de acordo com essa definição (pois esse é um dos fatores-chave para classificar uma espécie como invasora).

O caso do programa de extermínio dos patos-de-rabo-alçado-americanos no sul da Europa[59] oferece um bom exemplo para ilustrar o que é almejado pelo ambientalismo com programas desse tipo. O pato-de-rabo-alçado (*Oxyura leucocephala*) é uma espécie nativa da Europa, e é considerada ameaçada de extinção. Já a espécie pato-de-rabo-alçado-americano (*Oxyura jamaicensis*) foi introduzida pelos humanos na Europa na década de 1950, e não está em risco de extinção. A única característica que distingue os membros dessas espécies é a cor das penas da cabeça. Nesse caso, o que motivou as políticas de matança foi o fato de que os *Oxyura jamaicensis* se entrecruzaram ao longo dos anos com os *Oxyura leucocephala* e nos descendentes híbridos prevaleceu a cor das penas da cabeça da espécie de origem americana, e não a cor da espécie nativa.

---

[57] Para exemplos, ver nota 19.
[58] Ver: https://www.cbd.int/invasive/terms.shtml. Acessado em 05 mar. 2022.
[59] Para o programa de extermínio, ver Council of Europe (2020). Para uma crítica a esse tipo de prática, ver Shelton (2004) e Faria (2011, 2012).

Isso foi considerado uma ameaça à biodiversidade porque a hibridização foi vista como contribuindo para a extinção da espécie nativa. Contudo, o que foi classificado como ameaça à biodiversidade e como contribuição para extinção nesse caso foi simplesmente o fato de a cor da espécie nativa não prevalecer nos descendentes (e não, como poderia ser entendido à primeira vista, mortes de membros da espécie nativa). Foi então conduzido um programa para matar todos os patos da espécie *Oxyura jamaicensis* e também todos os patos híbridos.

Fica muito claro então que o programa não tinha como objetivo alcançar uma redução do sofrimento e das mortes dos animais. Na verdade, o programa aumentou muito o sofrimento e a quantidade de mortes. Qual é então a meta que os ambientalistas visavam alcançar com esse programa de extermínio? Nesse caso, não poderiam apelar a uma preocupação com o equilíbrio ecológico, pois a função ecológica, seja dos patos europeus, americanos ou híbridos, é exatamente a mesma. Essa prática também não parece fazer sentido do ponto de vista da biodiversidade, pois havendo apenas os patos europeus há uma menor quantidade de espécies do que se houver os patos americanos e os híbridos.

Esse ponto mostra que a meta foi conseguir que houvesse no local somente os membros das espécies valorizadas pelo ambientalismo (por exemplo, as espécies nativas[60], ou as que exibem características admiradas pelos ambientalistas[61]). O objetivo da matança, nesse caso, foi evitar a hibridização e manter a espécie nativa "pura". Na visão ambientalista, essa é uma meta tão importante que justifica matar uma enorme quantidade de seres sencientes.

Metas como essa seriam amplamente consideradas hediondas se fossem aplicadas no caso humano. Por exemplo, os programas nazistas de extermínio baseados no ideal de pureza racial são amplamente citados como um exemplo paradigmático de prática hedionda. Na verdade, a vasta maioria dos próprios ambientalistas rejeita fortemente a aplicação de suas medidas a seres humanos, mantendo-as somente quando as vítimas seriam animais não humanos[62]. Isso mostra que, na vasta maioria das vezes, os ambientalistas combinam o princípio ambientalista

[60] Considere outro exemplo. O governo da Nova Zelândia investiu 790 mil dólares neozelandeses no desenvolvimento de um novo drone com a finalidade de envenenar animais considerados exóticos invasores. A justificativa oferecida foi "restaurar a natureza para que *as espécies nativas* possam crescer e prosperar" (grifo meu). Sobre isso, ver Roy (2020). Para uma crítica, ver Genovez (2023).

[61] Por exemplo, Rolston (1999, p. 260-1) defende matar animais que consomem ou pastam sobre flores raras.

[62] Ver, por exemplo, Callicott (1990, p. 103; 1992, p. 146-7; 1998; 1999, p. 76; 2000, p. 211); Hettinger (1994, p. 13-4); Leopold (2000 [1949], p. 135); Næss (1989, p. 167, 170; 1999, p. 148); Rolston (1999, p. 260-1); Varner (1991, p. 177); Warren (2000a, p. 228) e Wenz (1998, p. 308).

com um princípio antropocêntrico, dando maior peso a este último, para não ter que aceitar para os humanos as implicações dos princípios ambientalistas que defendem.

Isso sugere fortemente que as práticas ambientalistas que envolvem o extermínio de animais não passam no teste da imparcialidade, pois as pessoas que as aprovam só o fazem porque sabem que não serão suas vítimas. Uma vez que a imparcialidade é um dos requisitos centrais da justiça, isso mostra que não há como tais práticas serem justas.

9. O ambientalismo é antropocêntrico?

Nos capítulos anteriores vimos as diferenças entre ambientalismo e consideração pelos animais. Investigamos também alguns fatores que podem influenciar as pessoas a confundirem uma posição com a outra. No presente capítulo investigaremos uma questão relacionada: será o ambientalismo antropocêntrico?

Como veremos a seguir, o ambientalismo *por si só* não é antropocêntrico. O que ocorre é que a maioria dos proponentes do ambientalismo o combina com o antropocentrismo e dá maior peso a este último. Isso não significa, contudo, que se os princípios ambientalistas não forem combinados com antropocentrismo, então o resultado para os animais será positivo. Muito pelo contrário. Isso tudo será explicado em detalhes a seguir.

As posições ambientalistas tendem a se apresentar como sendo o oposto do antropocentrismo. Entretanto, os proponentes do ambientalismo que aprovam a chacina de animais não humanos para alcançar suas metas tipicamente condenam fazer o mesmo com humanos[63]. Essa disparidade é no mínimo curiosa, pois a espécie humana é a maior de todas as ameaças às metas ambientalistas: está superpovoada, teria de ser classificada como espécie invasora na maior parte dos locais em que se encontra, é uma enorme ameaça ao equilíbrio ecológico, à preservação de ecossistemas, à biodiversidade etc.

Isso indica que quem mantém essa disparidade está a subordinar sua posição ambientalista ao especismo antropocêntrico. Isto é, essas pessoas, ainda que aceitem as metas ambientalistas, acreditam que o bem dos humanos é mais importante do que essas metas, diferentemente do bem dos animais não humanos. Essa é uma atitude *escancaradamente* especista antropocêntrica, pois coloca o bem dos humanos acima das metas ambientalistas e o bem dos animais não humanos abaixo. Entretanto, é a posição predominante entre os proponentes do ambientalismo[64].

Alguns raros ambientalistas defendem que os programas ambientalistas de extermínio deveriam ser aplicados também aos humanos. Por exemplo, Pentti Linkola, além de defender

[63] Para exemplos, ver nota 62.
[64] Ver os mesmos exemplos citados na nota 62.

o consumo de animais não humanos, também defendeu criar humanos para consumo[65] e elogiou o holocausto promovido pelos nazistas devido a contribuir para a manutenção do equilíbrio ecológico[66]. Linkola foi um dos poucos ambientalistas que aplicou os princípios do ambientalismo sem subordiná-lo a princípios antropocêntricos.

Entretanto, a visão de Linkola é amplamente considerada repugnante pela vasta maioria das pessoas, incluindo a vasta maioria dos ambientalistas. Contudo, o problema com a posição de Linkola é fácil de ser percebido porque ela prejudica, além dos animais não humanos, também os humanos. Como as vítimas das posições dos outros ambientalistas são apenas os animais não humanos, a predominância do especismo antropocêntrico faz com que a maioria das pessoas não perceba que há exatamente o mesmo problema com o ambientalismo em geral: colocar as entidades não sencientes acima do bem dos seres sencientes.

O ponto é: a razão central para se rejeitar uma posição como a de Linkola implica em rejeitar também as práticas ambientalistas de matança de animais não humanos. A razão e esta: os seres sencientes, humanos e não humanos, são prejudicados se sofrem e também com a morte, pois esta impede-os de ter experiências positivas. Nenhuma entidade não senciente é capaz de sofrer e de ser impedida de desfrutar de experiências positivas. Esses prejuízos são particularmente graves (por isso nos empenhamos muito em tentar evitá-los em nós mesmos). Essa razão explica por que o bem dos humanos deveria ser colocado acima das metas ambientalistas, mas implica ao mesmo tempo que há exatamente as mesmas razões para colocar o bem dos animais não humanos acima das metas ambientalistas.

Isso significa que há boas razões para rejeitarmos não apenas posições como a de Linkola (que são puramente ambientalistas e defendem o extermínio de animais não humanos e de humanos para alcançar as metas ambientalistas) mas também as posições da vasta maioria dos outros ambientalistas (que subordinam sua posição ambientalista a princípios antropocêntricos e defendem o extermínio apenas de animais não humanos para alcançar as metas ambientalistas). A razão central, como vimos, é que há razões para se priorizar os seres sencientes frente a entidades não sencientes.

---

[65] Linkola (2009, p. 101).
[66] Linkola (1979; 2000, p. 447).

10. Questionando os pressupostos ambientalistas

Muitas pessoas aceitam como óbvio que os programas ambientalistas de extermínio de animais estão justificados. Como vimos em capítulos anteriores, no caso de várias dessas pessoas isso ocorre devido à crença equivocada de que tais programas almejam reduzir o sofrimento e as mortes dos animais dali para frente. Entretanto, há também pessoas que sabem que a meta almejada por tais programas não é beneficiar os animais e que também dão como óbvio que tais programas são justificados. No presente capítulo discutiremos as teses que são implicitamente assumidas por esse segundo grupo de pessoas.

10.1. Entidades não sencientes possuem valor em si?

A primeira é a tese de que entidades não sencientes possuem valor *em si* (isto é, que possuem valor com total independência de como afetam os seres sencientes). Isso, por si só, já é altamente controverso. Em primeiro lugar porque conseguimos explicar o que são essas entidades (ecossistemas, espécies, biodiversidade, equilíbrio ecológico etc.) sem necessariamente ter que dizer que são algo bom *em si*. Isso mostra que ser bom em si não é uma característica necessária dessas coisas. Compare por exemplo com descrever o sofrimento e a felicidade. Nesse caso é impossível explicar o que são essas coisas sem citar como suas características centrais serem, respectivamente, negativo e positiva em si.

Em segundo lugar, o alegado valor daquelas entidades não sencientes não é algo que podemos comprovar por experiência direta. Comparemos novamente com a afirmação de que o sofrimento é ruim em si e que a felicidade é boa em si. Imagine que existissem seres de outros planetas capazes de experimentar sofrimento e felicidade mas que até agora nunca os experimentaram (até então todas as suas experiências foram neutras). Suponha que esses seres têm, então, dúvida sobre qual é negativo e qual é positivo, o sofrimento ou a felicidade. Nesse caso, para descobrir a resposta, tudo o que é necessário fazer é conhecerem (isto é, experimentarem) cada um deles[67]. Em contrapartida, não há nada equivalente em relação a entidades não sencientes. Espécies, ecossistemas, biodiversidade, equilíbrio ecológico, nada disso possui a propriedade de ser experimentado como positivo em si uma vez que alguém os conhece.

[67] Isso seria dar uma *prova mostrativa* do desvalor do sofrimento e do valor da felicidade. Sobre o conceito de prova mostrativa, ver Dall'Agnol (2014, p. 222, 234).

O que vimos acima não mostra que necessariamente as entidades valorizadas no ambientalismo não possuem valor em si. Porém, mostra que o ônus da prova é de quem afirma que possuem tal valor.

10.2. Entidades não sencientes possuem mais valor do que os seres sencientes?

Quem aprova os programas ambientalistas de extermínio de animais assume implicitamente não apenas que as entidades não sencientes que esses programas visam proteger possuem valor em si. É necessário que assumam implicitamente também alguma das teses a seguir:

(A) Ou que são a única coisa que possui valor em si (isto é, que o bem dos seres sencientes não importa por si);

(B) Ou que, ainda que o bem dos seres sencientes importe por si, o valor dessas entidades não sencientes é tão maior que justifica causar sofrimento e morte a uma quantidade gigantesca de seres sencientes.

Como vimos, se a tese de que entidades não sencientes possuem valor em si já é bastante difícil de ser provada, essas teses adicionais o são ainda mais. Na verdade, no caso dessas teses adicionais, há fortes razões rejeitarmos ambas. Vejamos:

A razão principal para se rejeitar a tese A é que, se os seres que são literalmente passíveis de ser prejudicados e beneficiados não importarem em si, fica difícil explicar por que qualquer outro tipo de entidade importaria em si. Já quanto à tese B há razões para pensarmos exatamente o contrário do que ela afirma. Isto é, temos razões para se priorizar seres sencientes frente a entidades não sencientes. A razão principal é que apenas seres sencientes são alguém, e apenas seres sencientes são capazes de experimentar sofrimento e de a morte impedir-lhes de continuar a ter experiências. Esses são danos particularmente graves (basta lembrar o quanto nós mesmos nos empenhamos em evitar nosso próprio sofrimento e morte) que nenhuma entidade não senciente é capaz de padecer. Assim, mesmo que tivesse sido provado que entidades não sencientes possuem valor em si, ainda haveria razões para se priorizar os seres sencientes, pelo menos nas ocasiões onde os seres sencientes correriam risco de sofrer e/ou de morrer.

É por essa razão que, para sabermos que as práticas ambientalistas que envolvem extermínio de animais são injustificáveis, é completamente desnecessário adentrar no debate sobre se as entidades valorizadas no ambientalismo possuem valor em si. Isso porque, como vimos, mesmo que tivesse sido demonstrado que elas realmente elas possuem esse valor, ainda haveria razões para priorizarmos proteger os seres sencientes do sofrimento e da morte.

10.3. E se entidades não sencientes tiverem valor em si?

Se tivesse sido provado que as entidades valorizadas no ambientalismo possuem valor em si, alguns interesses dos seres sencientes teriam que ser limitados para preservar tais entidades. Entretanto, como vimos, isso não justificaria violar interesses básicos dos seres sencientes, como não sofrer e não morrer. Isso já é aceito pela maioria dos ambientalistas em relação a humanos. Defendem que certos interesses humanos devem ser limitados (como interesses recreativos, estéticos e econômicos) para alcançar as metas ambientalistas, mas não que está justificado causar sofrimento e morte a humanos. Assim, da mesma maneira, se tivesse sido demonstrado que as entidades não sencientes valorizadas no ambientalismo realmente possuem valor em si, isso justificaria limitar apenas interesses *não básicos* de animais não humanos para preservar tais entidades.

Além disso, é importante observar que nada do que foi dito acima mostra que então devemos acatar essa posição híbrida que valoriza tanto os seres sencientes quanto certas entidades não sencientes, dando prioridade aos interesses básicos dos seres sencientes. O que foi dito acima é que essa é a posição que se seguiria *se tivesse sido provado* que as entidades não sencientes valorizadas no ambientalismo realmente possuem valor em si. Mas, até que tal prova surja, temos razões para adotarmos uma ética baseada exclusivamente na consideração por seres sencientes.

10.4. Questionando os critérios ambientalistas para atribuição de valor

Também é possível questionar pelo menos alguns dos critérios que o ambientalismo utiliza para determinar se uma entidade possui ou não valor em si e o grau deste. Veremos a seguir três exemplos.

Uma das metas do ambientalismo é manter em cada local os animais das espécies nativas com as características que exibiam antes da primeira intervenção humana. Vimos no capítulo 8 que a razão pela qual foi conduzido um programa de extermínio de patos-de-rabo-alçado na Europa é que os patos americanos estavam se entrecruzando com os patos nativos e a cor das penas da cabeça da espécie não nativa estava prevalecendo nos descendentes. Mas, então, poderíamos questionar várias coisas: "por que teria valor manter as espécies nativas da maneira como eram antes da primeira intervenção humana?"; "por que espécies nativas teriam mais valor do que espécies não nativas?"; "por que a hibridização faria uma espécie perder valor?"; "por que não simplesmente deixar a mistura ocorrer?" e assim por diante.

Também poderia ser apontado que o ambientalismo (pelo menos em muitas de suas formas) padece de um *viés anti humanos*, pois normalmente o que é almejado é fazer uma espécie ou ecossistema se manter no (ou retornar ao) estado que apresentava antes da primeira intervenção humana. É no mínimo curioso que ambientalistas defendam que humanos fazem parte da natureza, mas ao mesmo tempo defendam que a intervenção humana nos ecossistemas faz com que eles deixem de ser (ou sejam menos) naturais.

Também poderia ser questionado: "se certas entidades não sencientes tem valor em si, será que um mundo sem ser senciente algum, mas que contivesse essas entidades, teria realmente valor?".

Enfim, há muitas maneiras de se questionar os critérios utilizados pelo ambientalismo para a atribuição de valor. Na verdade, a maioria das pessoas simplesmente aceita os critérios ambientalistas porque eles normalmente são apresentados como óbvios, sem necessidade de justificativa. Mas, uma vez que pensamos claramente sobre esses critérios, vemos que eles são altamente controversos, para dizer o mínimo. A tendência que a maioria das pessoas possui, de não refletir sobre se os fundamentos das visões que adotam realmente fazem sentido, é um dos fatores que explica a alta aderência ao ambientalismo. Outro fator, como vimos, é a falta de clareza sobre o que realmente é almejado pelo ambientalismo.

10.5. Conclusão

Muitas pessoas dão como óbvio que os programas ambientalistas estão justificados, inclusive quando envolvem exterminar seres sencientes. Como vimos, por parte de algumas pessoas

isso ocorre porque acreditam equivocadamente que a meta de tais programas é prevenir que não ocorra algo ainda pior para os seres sencientes. Entretanto, por parte de outras pessoas há uma clareza de que a meta de tais programas não é essa, mas ainda assim, dão como óbvio que tais programas estão justificados.

Mas, então, essas pessoas estão a assumir que é óbvio não apenas que as entidades não sencientes valorizadas no ambientalismo possuem valor em si, mas também que esse valor é tão maior do que o valor do bem dos seres sencientes que justifica causar-lhes sofrimento e a morte. Vimos que a primeira tese já é altamente controversa e que, inclusive, há muitas maneiras de se questionar os critérios para atribuição de valor adotados pelo ambientalismo. Além disso, vimos que mesmo que tivesse sido demonstrado que as entidades não sencientes valorizadas no ambientalismo realmente possuem esse valor, ainda teríamos fortes razões para priorizar proteger os seres sencientes do sofrimento e da morte.

Tudo isso nos leva a concluir claramente que as práticas ambientalistas que causam sofrimento e/ou morte aos seres sencientes são completamente injustificáveis. Adicionalmente, o que vimos também nos dá razões para, até prova do contrário, adotarmos uma ética centrada unicamente na senciência.

11. Por que defensores dos animais relutam em reconhecer a divergência?

Nos capítulos anteriores vimos que muitas pessoas que se preocupam com os animais aceitam os programas ambientalistas por pensarem equivocadamente que a meta do ambientalismo é beneficiar os animais. Isto é, o ambientalismo é frequentemente confundido com a defesa dos animais. No capítulo 7 investigamos várias possíveis explicações para o porquê de essa confusão existir e ser tão predominante. No presente capítulo investigaremos algo relacionado, porém diferente. Investigaremos alguns possíveis motivos pelos quais, mesmo depois de entender a oposição (teórica e prática) entre consideração pelos animais e ambientalismo, muitos defensores dos animais relutam em reconhecer essa divergência e continuam agindo como se ela não existisse.

11.1. O receio em contrariar o ambientalismo

Um dos principais fatores que conduz a uma relutância por parte de defensores dos animais em reconhecer a divergência é a crença de que, se alguém faz críticas ao ambientalismo, então está a defender que não devemos nos importar com os efeitos das práticas humanas sobre o meio ambiente, e que então tudo bem poluir, esgotar os recursos naturais, aumentar a degradação ambiental, fazer queimadas etc. Essa é uma das principais razões pelas quais qualquer crítica ao ambientalismo tende a ser inicialmente vista com maus olhos.

Como vimos no capítulo 1 essa é uma confusão que existe porque a palavra ambientalismo é utilizada em vários sentidos diferentes. Por vezes é utilizada em referência à visão que defende uma preocupação com o meio ambiente enquanto recurso para os seres sencientes. Em outras vezes é utilizada em referência à visão que defende que certas entidades não sencientes possuem valor em si (e não enquanto recurso para os seres sencientes). Como explicitado no capítulo 1, foi neste segundo sentido que usamos o termo nesta obra, pois é essa visão que é confundida com a consideração pelos animais. Rejeitar o ambientalismo nesse segundo sentido não implica dizer que não devemos nos preocupar com questões que afetam o meio ambiente. Podemos nos preocupar tanto quanto, mas porque estamos preocupamos com o modo como os seres sencientes serão afetados.

Entretanto, a maioria das pessoas não percebe esse ponto e, assim, o receio de que rejeitar o ambientalismo implique em não nos preocuparmos com a maneira como nossas ações afetam

o meio ambiente é um dos fatores na base para a relutância por parte de defensores dos animais em reconhecer a divergência entre ambientalismo e consideração pelos animais.

Além disso, por vezes essa confusão terminológica é utilizada propositalmente. Por exemplo, imaginemos que alguém desonesto queira distorcer a ética centrada na senciência e invente que, por rejeitar o ambientalismo, ela implica não nos preocuparmos com a maneira como afetamos o meio ambiente. Como vimos, essa alegação é falsa. Porém, quando uma afirmação falsa é repetida inúmeras vezes, o número de pessoas que pode vir a acreditar nela pode ser surpreendentemente grande.

Existe um viés relacionado a esse fenômeno, que é o da cascata de disponibilidade, que ocorre quando uma ideia ganha cada vez mais aceitação quanto mais ela for repetida no discurso público, mesmo que seja implausível. Isso ocorre principalmente porque a maioria das pessoas não checa se as informações que recebe são ou não verdadeiras e também por conta do efeito adesão (o hábito de adotar certos comportamentos ou crenças só porque muitas outras pessoas fazem o mesmo). Outro efeito relacionado é o efeito de verdade ilusória: quando ouvimos uma informação falsa repetida muitas vezes, é comum passarmos a acreditar que ela é verdadeira mesmo que saibamos que ela não é.

Esses vieses parecem explicar muito não apenas do receio em se contrariar o ambientalismo, mas também da própria aderência em massa ao ambientalismo

11.2. A dificuldade em revisar crenças e práticas

A maioria dos defensores dos animais tem acreditado por anos que ambientalismo e defesa dos animais andam de mãos dadas. Essa associação vai além das crenças: envolve também práticas. Muitos desses ativistas têm apoiado programas ambientalistas, se envolvido ativamente em campanhas ambientalistas, feito doações para organizações ambientalistas e assim por diante. Existem vários vieses que nos inclinam a uma relutância em abandonar crenças e práticas que mantemos. Essa relutância é maior quanto maior for o tempo que mantivemos essas crenças e práticas. Assim, esse pode ser outro dos fatores que explica a relutância por parte de defensores dos animais em reconhecer as divergências entre defesa dos animais e ambientalismo.

Há uma grande quantidade de vieses que podem nos inclinar nessa direção. Esses vieses podem fazer alguém insistir que ambientalismo e defesa dos animais não conflitam, mesmo que lhe seja apresentada todas as evidências de que conflitam. Exemplos de vieses nesse sentido são a perseverança da crença (a tendência a se apegar às crenças que já temos diante de evidências contrárias) e o viés de ancoragem (a tendência de confiarmos fortemente na primeira informação que recebemos sobre um assunto).

Além disso, descobrir que ambientalismo e defesa dos animais são divergentes pode produzir uma dissonância cognitiva, isto é, um desconforto que decorre de termos crenças conflitantes entre si. Uma maneira de lidar com essa dissonância é avaliar qual das crenças devemos rejeitar e, em seguida, agir de acordo. Entretanto, o conflito geralmente é "resolvido" desacreditando ou evitando as informações que revelariam a incoerência.

Há vieses que também podem fazer alguém agir como se não houvesse divergência mesmo depois de reconhecer que há divergência (simplesmente porque agiu por muito tempo acreditando que não havia). Um exemplo é o efeito de influência contínua, que ocorre quando uma crença equivocada continua a influenciar a memória e o raciocínio, apesar de já ter sido corrigida e concordarmos com a correção.

Além disso, certos vieses podem inclinar as pessoas a pensarem que quem avisa sobre a divergência estão mal intencionado, não porque haja qualquer evidência disso, mas simplesmente porque está pedindo para que revisem suas crenças e atitudes. Um exemplo é o viés de atribuição hostil, que nos inclina a vermos o interlocutor que questiona nossas crenças não como alguém que quer nos informar de algo, mas como alguém que tem uma intenção maldosa oculta

Por fim, há certos vieses que influenciam a resistência à mudança dependendo do quanto alguém já investiu sua prática naquilo que teria de ser mudado. Um exemplo é o viés de compromisso (a tendência de permanecermos comprometidos com nossos comportamentos passados, especialmente quando exibidos publicamente).

11.3. Conclusão

Vimos que há no mínimo dois fatores na base da relutância por parte dos defensores dos animais em reconhecer as divergências entre defesa dos animais e ambientalismo. Um deles é a crença equivocada de que, se rejeitarmos o ambientalismo, não nos preocuparemos com o impacto de nossas práticas sobre o meio ambiente. Outro são os vieses que produzem uma tendência em relutarmos a revisar crenças, atitudes e práticas, especialmente se foram mantidas por muito tempo.

Os defensores dos animais, quando defendem a abolição da exploração animal, apontam corretamente que todos nós precisamos superar esses vieses e fazer o que é justo. Entretanto, o que vimos acima mostra que os defensores dos animais, assim como qualquer outra pessoa, também não estão isentos de sofrerem uma forte influência dos mesmos vieses em relação a revisarem outras crenças, atitudes e práticas. Assim sendo, se nosso objetivo é realmente beneficiar os animais, temos de também nos esforçar para abandonar a ideia de que defesa dos animais e ambientalismo não conflitam, pois as consequências práticas dessa ideia tem conduzido muitas pessoas, incluindo defensores dos animais, a aprovar práticas que prejudicam em alto grau uma enorme quantidade de animais.

REFERÊNCIAS

ABBATE, C. Virtues and Animals: A Minimally Decent Ethic for Practical Living in a Non-Ideal World. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 27, p. 909–929, 2014.

ADAMS, C. *Neither Man Nor Beast:* Feminism and the Defence of Animals. New York: Continuum, 1994.

ADAMS, C.; DONOVAN, J. *Beyond Animal Rights*: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals. New York: Continuum, 1996.

ALONSO, W. J.; PAIM, C. S. Destinos de vida: categorias representativas para avaliar o sofrimento animal na natureza. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 27 dez. 2017.

BEAUSOLEIL, N. J. I Am a Compassionate Conservation Welfare Scientist: Considering the Theoretical and Practical Differences Between Compassionate Conservation and Conservation Welfare. *Animals*, v. 257, n. 10 (2), 2020.

BEKOFF, M. (org.). *Ignoring nature no more*: The case for compassionate conservation. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

BOOKCHIN, M. *Which Way for the Ecology Movement*. São Francisco: AK Press, 1994.

CAHOONE, L. Hunting as a Moral Good. *Environmental Values*, v. 18, n. 1, 2009, p. 67-89.

CALLICOTT, J. B. Animal Liberation: A Triangular Affair. *Environmental Ethics*, v. 2, n. 4, p. 311-338, 1980.

CALLICOTT, J. B. *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*. Albany: Suny Press, 1999.

CALLICOTT, J. B. *In defense of the land ethic:* Essays in environmental philosophy. Albany: The State University of New York Press, 1989.

CALLICOTT, J. B. Moral Considerability and Extraterrestrial Life. In: HARGROVE, E. (org.). *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate:* The Environmental Perspective. Albany: State University of New York, 1992, p. 137-150.

CALLICOTT, J. B. The Case Against Moral Pluralism. *Environmental Ethics*, v. 12, p. 99-124, 1990.

CALLICOTT, J. B. The Land Ethic. In: JAMIESON, D. (org.). *A Companion to Environmental Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2000, p. 204-17.

CALLICOTT, J. B. The Land Ethic: Key Philosophical and Scientific Challenges. *Ideas Matter Lecture Series:* The Legacy of Aldo Leopold. Corvallis: Oregon State University, 1998.

CAPRA, F. *O Ponto de Mutação:* a Ciência, a Sociedade e a Cultura Emergente. 25. ed. São Paulo: Cultrix, 1982.

CLARK, S. R. L. *The Moral Status of Animals*. Oxford: Claredon Press, 1977.

CONABIO. Estratégia Nacional Sobre Espécies Exóticas Invasoras. *Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Biodiversidade de Florestas*, 2009.

CRISP, R. Equality, Priority, and Compassion. *Ethics*, v. 113, p. 745-763, 2003.

COUNCIL OF EUROPE. Convention on the conservation of european wildlife and natural habitats: Recommendation on the eradication of the ruddy duck (oxyura jamaicensis) in the western palaearctic by 2020. *Standing Committee 36th meeting Strasbourg,* 15-18 nov. 2016.

COUNCIL OF EUROPE. Eradication of the ruddy duck oxyura jamaicensis in the western palaearctic: a review of progress and a revised action plan for 2021–2025. In: *convention on the conservation of european wildlife and natural habitats*. Strasbourg, 03 dez. 2020.

CUNHA, L. C. A igualdade, suas várias interpretações, e a ética interespécies. In: BARBOSA-FOHRMANN, A. P.; LOURENÇO, D. B.; AUBERT, A. C. P. (orgs.). *Estudos e direitos dos animais:* teorias e desafios. Porto Alegre: Editora Fi, 2022b, p. 104-128.

CUNHA, L. C. *Razões para ajudar:* o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas. Curitiba: Appris, 2022a.

CUNHA, L. C. *Uma breve introdução à ética animal*: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente. Curitiba: Appris, 2021.

CUNHA, L. C. *Vítimas da natureza:* implicações éticas dos danos que os animais não humanos padecem em decorrência dos processos naturais. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2018.

DALL'AGNOL, D. *Valor Intrínseco:* Metaética, Ética Normativa e Ética Aplicada em G. E. Moore. 2 a ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

DAVIS, J. Gangs of mice are eating seabird chicks alive on a remote Atlantic island. *National History Museum*, 22 out. 2018.

DEVALL, B.; SESSIONS, G. *Deep Ecology:* Living as if Nature Mattered. Salt Lake City, Gibbs Smith. 1985.

DOMBROWSKI, D. A. *Vegetarianism:* The Philosophy behind the Ethical Diet. London: Thorsons, 1985.

DONOVAN, J. Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue. *Signs*, n. 31, p. 305-29, 2006.

DORADO, D. *El conflicto entre la ética animal y la ética ambiental*: bibliografía analítica. Tese (Doutorado em Biblioteconomia). Madrid: Universidad Carlos III, 2015.

ELLIOT, R. Faking Nature. *Inquiry*, v. 25, p. 81-93, 1982.

ÉTICA ANIMAL. A importância do futuro. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 24 out. 2018.

ÉTICA ANIMAL. A situação dos animais na natureza. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 23 out. 2016a.

ÉTICA ANIMAL. Biologia do bem-estar. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 8 jul. 2019a.

ÉTICA ANIMAL. Dinâmica de populações e o sofrimento dos animais. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 27 out. 2015b.

ÉTICA ANIMAL. Experimentos em animais para fins ambientalistas. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 26 abr. 2016e.

ÉTICA ANIMAL. Introdução ao sofrimento dos animais selvagens. Oakland: Ética Animal, 2023 [2020].

ÉTICA ANIMAL. Teorias éticas e animais não humanos. *Ética Animal:* ativismo e investigação em defesa dos animais, 08 dez. 2015f.

ÉTICA ANIMAL. Um exemplo prático da oposição entre ambientalismo e consideração pelos animais: a matança ambientalista de javalis e javaporcos no Brasil. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 27 Jan 2021b.

FARIA, C. Ecologismo e antiespecismo: discrepância científica ou moral? *Olhar Animal*, 24 mar. 2015.

FARIA, C. Equality, priority and nonhuman animals. *Dilemata*, v. 14, p. 225-236, 2014.

FARIA, C. Muerte entre las flores: el conflicto entre el ambientalismo y la defensa de los animales no humanos. *Viento Sur*, v. 125, p. 67-76, 2012.

FARIA, C. Sobre o bem de tudo e de todos: a conjunção impossível entre ambientalismo e libertação animal. *Agora*: Papeles de Filosofia, v. 30, n. 2, p. 27-41, 2011.

FARIA, C.; HORTA, O. Welfare biology. In: FISCHER, B. (org.). *The routledge handbook Of animal ethics*. New York/London: Routledge - Taylor & Francis group, 2020, p. 455-66.

FEDNICH, K. P. Comments from the Natural Resources Defense Council Draft Considerations for the Development of the Strategic Plan for Developing and Implementing Alternative Test Methods and Strategies to Reduce, Refine, or Replace Vertebrate Animal Testing for Chemical Substances or Mixtures. *Natural Resources Defense Council*, 10 jan. 2018.

FOX, W. *Toward a Transpersonal Ecology:* Developing New Foundations for Environmentalism. Albany, State University of New York Press. 1995.

FRANCIONE, G. *Introduction to animal rights:* your child or the dog? Philadelphia: Temple University Press, 2000.

FRANKLIN, J. H. *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2005.

GENOVEZ, A. G. Metas ambientalistas vs. consideração moral dos animais não humanos: o que pensam ambientalistas quanto ao uso de tecnologias para intervir na natureza? *Revista Peri*, v. 15, n. 1, p. 76-96, 2023.

GOMPERTZ, L. *Moral inquiries on the situation of man and of brutes*. London: Open Gate, 1997 [1824].

GOODPASTER, K. E. On Being Morally Considerable. *Journal of Philosophy*, n. 75, p. 308-25, 1978.

GONÇALVES, E. H. *De figurantes a protagonistas:* maneiras de considerar a vida e o bem-estar dos animais sinantrópicos. 2023. Dissertação (Mestrado em Ciências Veterinárias) - Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, 2023.

GRIMM, V.; WISSEL, C. Babel, or the ecological stability discussions: an inventory and analysis of terminology and a guide for avoiding confusion. *Oecologia*, v. 109, n. 3, p. 323-334, 1997.

HARGROVE, E. C. (org.), *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate*: The Environmental Perspective. Albany: State University of New York, 1992.

HETTINGER, N. Valuing Predation in Rolston's Environmental Ethics: Bambi Lovers versus Tree Huggers. *Environmental Ethics*, v. 16, n. 1, p. 3-20, 1994.

HOLLAND-CUNZ, B. *Ecofeminismos*. Madrid: Cátedra, 1996 [1994].

HOLTUG, N. Equality for animals. In: RYBERG, J.; PETERSEN, T. S. & WOLF, C.(eds.) *New waves in applied ethics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, p. 1-24.

HORTA, O. Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild. *Télos*, v. 17, p. 73-88, 2010e.

HORTA, O. Egalitarianism and animals. *Between the species*, v. 19, n. 1, p. 109-145, 2016.

HURSTHOUSE, R. Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the other Animals. In: WELCHMAN, J. (org.). *The Practice of Virtue:* Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics. Indianapolis: Hackett, 2006, p. 136–154.

KATZ, E. The Big Lie: Human Restoration of Nature. *Research in Philosophy and Technology,* v. 12, n. 1, 1992, p. 231-241.

KORSGAARD, C. Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals. *The Tanner Lectures on Human Values*, v. 24, p. 77-110, 2005.

LANZA, R. BERMAN, B. *Biocentrism:* How life and consciousness are the keys to understanding the true nature of the universe. Dallas: Benbella Books, 2009.

LEOPOLD, A. *A Sand County Almanac.* New York: Oxford University Press, 1949.

LEOPOLD, A. *Una ética de la tierra*. Madrid: Los libros de la Catarata, 2000 [1949].

LÉVÊQUE, C. *Ecology:* From Ecosystem to Biosphere. Enfield: Science Publishers, 2003.

LINKOLA, K. P. *Can Life Prevail?* A Radical Approach to the Environmental Crisis. Budapest: Aktos Media, 2009.

LINKOLA, K.P. Humanflood. In: PARFREY, A. (org.). *Apocalypse Culture II*. Port Townsend: Feral House, 2000, p. 436-51.

LINKOLA, K. P. *Toisinajattelijan päiväkirjasta*. Porvoo: WSOY, 1979.

MATHENY, G. Utilitarianism and Animals. In: SINGER, P. (org.). *In Defense of Animals*: The Second Wave. Malden: Blackwell, 2006, p. 13-25.

NÆSS, A. An Answer to W.C. French: Ranking, Yes, But the Inherent Value is the Same. In: WITOSZEK, N.; BRENNAN, A. (org.). *Philosophical Dialogues:* Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy. Oxford: Rowman and Littlefield, 1999, p. 146-149.

NÆSS, A. *Ecology, Community and Lifestyle.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

NOBIS, N. Vegetarianism and Virtue: Does Consequentialism Demand Too Little? *Social Theory and Practice,* v. 28, p. 135–156, 2002.

NUSSBAUM, M. C. *Frontiers of Justice:* Disability, Nationality, Species Membership. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

O'BRIEN, G. D. The Case for Animal-Inclusive Longtermism. *Journal of Moral Philosophy*, [*s.l.*], p. 1–24, 2023.

PASSMORE, J. *Man's Responsibility for Nature*. London: Duckworth, 1980 [1974].

PEARCE, D. *Can biotechnology abolish suffering?* North Carolina: The Neuroethics Foundation, 2017.

PLUHAR, E. *Beyond Prejudice*: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals. Durham: Duke University Press, 1995.

PLUMWOOD, V. *Feminism and the Mastery of Nature*. New York: Routledge, 1993.

REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. Los Angeles: University of California Press, 1983.

ROLLIN, B. *Animal Rights and Human Morality*. Buffalo: Prometheus Books, 1981.

ROLSTON III, H. *Environmental Ethics:* Duties to and Values in the Natural World. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

ROLSTON III, H. Respect for life: counting what Singer finds of no account. In: JAMIESON, Dale (org.). *Singer and His Critics*. Oxford: Blackwell, pp. 247-268, 1999.

ROWLANDS, M. *Animal Rights*: A Philosophical Defense. London: MacMillan Press, 1998.

ROY, E. A.. Poison-laden drones to patrol New Zealand wilderness on the hunt for invasive pests. *The Guardian*, 14 mar. 2020.

SAPONTZIS, S. F. *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

SCHWEITZER, A. *Civilización y ética*. Buenos Aires: Sur, 1962 [1923].

SHELTON. J. A. Killing Animals That Don´t Fit In: Moral Dimensions of Habitat Restoration. *Between the Species*, v. 13, n. 4, 2004.

SHIVA, V. *Staying Alive:* Women, Ecology and Development. Atlantic Highlands: Zed Books, 1992.

SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1979].

SORYL, A. A.; MOORE, A. J.; SEDDON, P. J.; KING, M. R. The Case for Welfare Biology. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 34, n. 7, 2021.

SOULÉ, M. E. What is Conservation Biology? *BioScience*, v. 35, n. 11, p. 727-34, 1986.

STEMBER, M. Advancing the social sciences through the interdisciplinary enterprise. *The Social Science Journal*, v. 28, n., p. 1-14, 1991.

TAYLOR, P. *Respect for nature*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

VANDEVEER, D. Of beasts, persons and the original position. *The Monist*, v. 62, p. 368-377, 1979.

VARNER, G. Biocentric Individualism. In: SCHMIDTZ, D.; WILLOT, E. (orgs.) *Environmental Ethics:* What Really Matters, What Really Works. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 108-120.

VARNER, G. No Holism Without Pluralism. *Environmental Ethics*, v. 13, p. 175-79, 1991.

VINDING, M. *Suffering-focused ethics: Defense and implications,* Copenhagen: Ratio Ethica, 2020.

WARREN, M. A. *Moral Status*: Obligations to Persons and other Livings Things. Oxford: Oxford University Press, 2000a.

WARREN, K. *Ecofeminist Philosophy:* A Western Perspective on What It Is and Why It Matters**.** Lanham: Rowman & Littlefield, 2000b.

WENZ, P. S. *Environmental justice*. Albany: State University of New York Press, 1998.

WARHURST, M. *The REACH files*: A policy guide. Brussels: WWF, 2004.

WORLD WIDE FUND FOR NATURE - WWF. WWF's response to the community strategy for endocrine disruptors. *WWF:* Working to sustain the natural world for the benefit of people and nature, 2000.

ZIMMERMAN, M. E.; CALLICOTT, J. B.; SESSIONS, G.; WARREN, K. J.; CLARK, J. (orgs.). *Environmental Philosophy:* From Animal Rights to Radical Ecology. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1993.

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME VI

A QUEM DEVEMOS CONSIDERAÇÃO MORAL?

O DEBATE SOBRE O CRITÉRIO DA SENCIÊNCIA

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME VI

A QUEM DEVEMOS CONSIDERAÇÃO MORAL?

O DEBATE SOBRE O CRITÉRIO DA SENCIÊNCIA

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME VI

A QUEM DEVEMOS CONSIDERAÇÃO MORAL?

O DEBATE SOBRE O CRITÉRIO DA SENCIÊNCIA

Luciano Carlos Cunha

SOBRE O AUTOR

Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina, coordenador geral no Brasil das atividades da organização Ética Animal e criador do site Senciência e Ética. É também autor dos livros *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente* e *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Publicou também capítulos em outras obras e artigos em periódicos especializados, que podem ser lidos aqui.

Orcid: 0000-0003-3022-8121



SOBRE A OBRA

Neste livro são apresentados os fundamentos da escolha da senciência enquanto critério de consideração moral, bem como as críticas que tem sido feitas a esse critério e as respostas que têm sido oferecidas a essas críticas.

ISBN nº 978-65-01-44289-1 1ª edição Abril de 2025.

Esta obra faz parte da coleção *Uma Jornada pela Ética Animal: Do Básico ao Avançado*, coleção que tem como objetivo oferecer, com textos didáticos porém aprofundados, uma análise das muitas questões discutidas na área de ética animal desde o seu surgimento até os dias atuais.

A produção deste trabalho foi financiada pela organização Ética Animal.



SUMÁRIO

1. O que é relevante para saber a quem devemos consideração? 8
1.1. Dois pesos e duas medidas 8
1.2. Tentativas de justificar o especismo antropocêntrico 8
1.3. O argumento da relevância 10
1.4. O o que é relevante para considerar e o que é relevante para responsabilizar 11
1.5. O critério da senciência 12
2. Seria o critério da senciência, no fundo, antropocêntrico? 14
3. O critério da senciência discrimina contra quem não pertence ao reino animal? 15
4. Segundo o critério da senciência, o único problema é o sofrimento? 16
5. Se a senciência é o que importa, por que há males que não afetam as experiências? 18
6. O critério da senciência exclui os insetos? 20
7. Aceitar o critério da senciência implica assumir que valores são subjetivos? 23
8. Animais com cérebros mais simples são menos sencientes? 25
8.1. A visão de que há graus de senciência 25
8.2. Senciência 25
8.3. Valência 26
8.4. Grau de cognição 28
8.5. Inteligentismo 28
8.6. Conclusão 29
9. Se há necessidade da ética ambiental, então o critério da senciência está errado? 30
10. Não é absurdo um mundo com menos sofrimento, mas manejado pelos humanos? 32
11. Se os seres sencientes devem ser respeitados, então a natureza possui valor em si? 34
12. O critério da senciência implica em aceitar as metas ambientalistas? 36
13. Espécies possuem interesses? 38
14. Se alguma entidade não senciente tiver valor em si, quais as implicações? 41
15. O biocentrismo é melhor, já que inclui um número maior de seres? 43
15.1. Critérios de consideração moral com diferentes amplitudes 43
15.2. O fato de um critério ser mais abrangente torna-o necessariamente melhor? 43
15.3. Será mesmo que o biocentrismo inclui todos os seres sencientes e os seres vivos? 44
16. Senciência e vida: o que tem valor enquanto fim e o que tem valor enquanto meio? 46
16.1. Se estar vivo é necessário para ser senciente, estar vivo tem valor em si? 46
16.2. Não seria a senciência apenas um meio para manter a vida? 47
17. Seres vivos não sencientes são passíveis de ser prejudicados? 49
18. O comportamento de certas plantas e fungos mostra que valorizam certas coisas? 51
19. A vida sem senciência tem valor? 54

19.1. Senciência ou vida? 54
19.2. O exemplo do coma total irreversível 54
19.3. O exemplo da seguradora estelionatária 54
19.4. O exemplo da senciência sem vida 56
20. Todo ser vivo possui "interesses biológicos"? 57
21. Se plantas forem consideráveis, tanto faz comer animais ou plantas? 59
REFERÊNCIAS 61

1. O que é relevante para saber a quem devemos consideração?

1.1. Dois pesos e duas medidas

Os animais não humanos são explorados e mortos pelos humanos todos os dias para as mais diversas finalidades. São usados como alimento, vestuário, modelo de testes, para entretenimento, lazer e como trabalhadores ou ferramentas. Essas práticas causam sofrimento e morte a um número gigantesco de animais não humanos e são amplamente aceitas. Entretanto, se as vítimas fossem humanas, tais práticas seriam consideradas monstruosas.

Além de serem vítimas de práticas humanas, os animais são também prejudicados em alto grau por processos naturais como desnutrição, fome e sede, doenças, lesões físicas, estresse psicológico, eventos meteorológicos hostis, desastres naturais, e conflitos interespecíficos, intraespecíficos e sexuais. Essa é a situação típica da maioria dos animais que se encontra na natureza. A visão padrão é a de que não deveríamos ajudá-los: em vez disso deveríamos deixar a natureza seguir o seu curso. Mas, novamente, se as vítimas fossem humanas, a visão padrão seria a oposta (isto é, que recursos deveriam ser empregues para ajudá-los).

Essas atitudes revelam que boa parte das pessoas adota dois pesos e duas medidas, dependendo da espécie dos afetados por sua decisão. Se são animais não humanos, não recebem ajuda, são torturados e mortos. Se são humanos, recebem consideração moral plena. Trata-se, portanto, de um padrão especista antropocêntrico de moralidade. *Especista* porque danos e benefícios de magnitude similar recebem importância diferenciada dependendo da espécie dos afetados. *Antropocêntrico* porque desfavorece quem não pertence à espécie humana.

1.2. Tentativas de justificar o especismo antropocêntrico

Várias são as tentativas de justificar esse padrão duplo de moralidade[1]. Dentre os motivos mais alegados para tentar justificar que, ou apenas o bem dos humanos importa, ou que importa em maior grau, estão:

[1] Para uma análise mais detalhada desses argumentos, ver o primeiro volume desta coleção.

(1) O próprio fato de pertencerem à espécie humana.

(2) O fato de pertencerem à mesma espécie que pertencemos.

(3) Alegações metafísicas, como a de que os humanos foram criados à imagem e semelhança de um criador; possuem uma relação especial com esse criador; possuem uma alma imortal; possuem dignidade; pertencem a uma categoria ontológica superior etc.

(4) A alegação de que os humanos possuem (ou tem o potencial para) capacidades como razão, linguagem, liberdade, agência moral, senso de justiça, autonomia, cultura, de fazer acordos mútuos, de respeitar direitos, de reivindicar direitos etc.

(5) A alegação de que os humanos possuem (ou tem o potencial para ter) vários tipos de relações, como relações afetivas, de solidariedade mútua, políticas e de poder.

(6) O fato de todos os humanos pertencerem à mesma espécie dos que possuem aquelas capacidades ou relações (ainda que nem todos os humanos as possuam de fato).

(7) A alegação de que a ideia de espécie não é uma mera construção social (é baseada em características biológicas).

(8) A alegação de que desconsiderar os animais não humanos é uma atitude natural.

(9) O fato de a exploração animal ser tradicional e fazer parte da cultura de diversos povos.

Em relação a todas essas tentativas, faz sentido perguntar qual a relevância dessas coisas para saber quem devemos considerar moralmente. Isso vale para todas aquelas tentativas de justificar o antropocentrismo, sejam as baseadas no critério do pertencimento a certa espécie, na posse de certas características metafísicas, na posse de certas capacidades ou relações, e também nas que se baseiam no fato de uma distinção ser baseada em uma característica biológica ou no fato de um comportamento ser natural ou tradicional.

Assim, esse é um primeiro problema dessas tentativas: elas teriam de explicar por que os critérios que utilizam seriam relevantes para questões de consideração moral, e não

simplesmente assumi-los como se fossem óbvios. Além disso, há um problema ainda mais grave: há razões para pensarmos que nenhum desses critérios é relevante para saber a quem dar consideração moral. Isso é apontado pelo *argumento da relevância*, apresentado a seguir.

1.3. O argumento da relevância

O argumento da relevância[2] parte da premissa trivial de que, para um critério estar justificado, tem de ser baseado em uma distinção relevante para a questão que visa responder. Por exemplo, o que é relevante para avaliar um candidato para uma equipe médica em um hospital são suas habilidades com a medicina, se é pontual, se trata bem os pacientes etc. Já para avaliar quem deveria ser atendido em uma emergência de um hospital é saber quem está ferido, quem está gravemente doente, quem corre risco de morrer etc.

Trocar os critérios seria aplicar critérios que são relevantes em um contexto em outro no qual eles não são. Por exemplo, isso aconteceria se fosse exigido que, para alguém ser aceito para trabalhar em uma equipe médica, teria de estar doente e que, para alguém ser atendido por um médico, também teria de ser médico. É claro, essa atitude absurda descrita no exemplo dificilmente ocorreria na vida real. Entretanto, o argumento da relevância aponta que o padrão antropocêntrico de moralidade comete uma confusão muito similar. Isso será explicado em mais detalhes a seguir.

O argumento da relevância defende que nenhuma das defesas do antropocentrismo adota critérios relevantes para determinar quem deveria receber consideração moral. Isso seria assim porque o que está em jogo em questões de consideração moral é saber como nossos atos e omissões poderiam afetar positiva ou negativamente quem fosse atingido por eles. Dar consideração moral a alguém é agir de modo a evitar prejudicá-lo e a buscar beneficiá-lo. Se é assim, então o critério adequado para saber a quem dar consideração moral é saber quem é passível de ser prejudicado e beneficiado.

A espécie à qual alguém pertence; ter sido ou não criado à imagem e semelhança de uma divindade, possuir ou não uma alma imortal; ter ou não certas capacidades e certas relações; ter ou não o potencial para tais capacidades ou relações; saber se um comportamento é ou não

[2] Exemplos do argumento da relevância podem ser encontrados em Horta (2018a) e Cunha (2021, p. 57-61).

natural ou tradicional etc., nada disso determina quem é passível de ser prejudicado ou beneficiado. Portanto, não podem ser características relevantes para saber a quem dar consideração moral.

Por outro lado, ser capaz de ter experiências positivas e negativas (isto é, ser capaz de desfrutar e de sofrer) determina se alguém é passível de ser prejudicado e beneficiado. É por essa razão que os proponentes do argumento da relevância defendem que a senciência é o critério adequado de consideração moral. Nos itens a seguir veremos o que é a senciência e qual sua conexão com a capacidade de ser prejudicado e beneficiado.

1.4. O o que é relevante para considerar e o que é relevante para responsabilizar

Tradicionalmente, critérios que são relevantes para determinar quem faria sentido responsabilizar têm sido aplicados para determinar quem deveria receber consideração moral. Por exemplo, é comum que se defenda que, para termos obrigações para com alguém, é necessário que esse alguém também seja capaz de reconhecer obrigações[3]; que para alguém poder receber a proteção dos princípios de justiça, precisa ter um senso de justiça[4], que para ter direitos, precisa ser capaz de entender a noção de direitos[5] etc. Essas alegações têm sido amplamente utilizadas para tentar justificar todo o sofrimento e morte que é causado aos animais não humanos. Entretanto, a posse dessas capacidades pode ser relevante para saber a quem *responsabilizar*, mas não para saber a quem *considerar* moralmente. Isso já é reconhecido no caso dos bebês, das crianças, dos humanos com deficiência cognitiva, etc. É amplamente reconhecido que esses humanos são moralmente consideráveis mesmo que não sejam moralmente responsabilizáveis. Entretanto, reconhecer isso implica reconhecer que todo ser senciente, independentemente de a qual espécie pertencer e de quais capacidades tiver, deve receber consideração moral.

A desconsideração que os animais não humanos tipicamente recebem ocorre, pelo menos em parte, devido à crença de que, para que devamos dar consideração moral a alguém, é necessário que esse alguém seja também capaz de agir moralmente. Entretanto, como aponta

[3] Ver, por exemplo, Kant (1948 [1785]). Para uma crítica, ver Korsgaard (2005) e Franklin (2005).
[4] Ver, por exemplo, a posição de Rawls (1999 [1971], p. 15, 441, 442, 448). Para uma crítica, ver Rowlands (1998).
[5] Ver, por exemplo, a posição de Ross (1930, p. 50). Para uma crítica, ver Francione (2000).

o argumento da relevância, essa é uma confusão análoga a pensar que, para que alguém deva ser atendido por um médico, é necessário que esse alguém também seja médico.

1.5. O critério da senciência

Se o que é relevante para saber a quem dar consideração moral é saber quem é passível de ser prejudicado e beneficiado, então, é importante investigar o que torna alguém passível de ser prejudicado e beneficiado. É aí que reside a importância da *senciência* para a ética[6].

O termo "senciência" é utilizado no debate em ética animal como um sinônimo de *consciência* em seu sentido mais amplo e básico. Diz respeito a toda e qualquer experiência que alguém poderia ter, desde as mais simples. É aquilo que faz com que haja *alguém*, um *indivíduo* habitando um corpo, e não meramente um corpo vivo, mas "vazio". É o que separa, de um lado, um humano, um cão, um peixe, um crustáceo e uma abelha[7] e, de outro, um sapato, uma planta, uma bactéria e um fungo. Assim, a senciência determina quem é passível de ser prejudicado ou beneficiado porque é ela, em primeiro lugar, que determina quando em um corpo há *alguém* e não, meramente, *algo*.

Além disso, outra característica da senciência, que está diretamente conectada à capacidade de prejuízo e benefício, é que as experiências possuem o que se chama de *valência*[8] - isto é, elas podem ser experimentadas como positivas ou negativas. Por exemplo, se piso em um prego, tenho uma experiência negativa; se escuto uma música de que gosto muito, tenho uma experiência positiva.

Por essa razão, há duas maneiras básicas pelas quais um ser senciente é prejudicado: com a presença daquilo que lhe for negativo (como acontece quando sofre, por exemplo) e pela ausência daquilo que lhe for positivo (como acontece quando morre ou é, de alguma outra maneira, impedido de desfrutar algo que o beneficiaria).

---

[6] Para exemplos de defesas do critério da senciência, ver Bentham (1996[1989], p. 282n); Singer (2002 [1979], p. 67); Horta (2018a) e Cunha (2021, p. 57-61).
[7] Sobre senciência em invertebrados, ver Smith (1991); Mather (2001); Mather e Anderson (2007); Broom (2014) e Ética Animal (2019a, 2021d, 2022b).
[8] Para uma definição de valência, ver Fridja (1986, p. 207).

Analogamente, há duas maneiras básicas pelas quais um ser senciente é beneficiado: com a presença daquilo que lhe for positivo (como acontece quando sente prazer, por exemplo) e pelo impedimento daquilo que lhe for negativo (como acontece quando um sofrimento é aliviado, por exemplo).

É por essa razão que os animais não humanos precisam de consideração moral. Não é porque pertencem ao reino animal, ou porque estão vivos em um sentido biológico (como estão as plantas, por exemplo). É simplesmente porque, como são sencientes, são passíveis de ser prejudicados e beneficiados;

Entretanto, o critério da senciência, assim como qualquer outro critério, também recebe críticas. Nos capítulos restantes examinaremos essas críticas e também várias outras questões recorrentes relacionadas à ética centrada na senciência.

2. Seria o critério da senciência, no fundo, antropocêntrico?

Os proponentes do antropocentrismo escolhem uma característica típica humana (por exemplo, o modo de raciocinar) e atribuem estatura moral aos animais não humanos de acordo com o grau de similaridade com os humanos nessa característica. Por vezes os defensores do critério da senciência são acusados de fazerem o mesmo[9]: percebem que a senciência é uma característica dos humanos, e escolhem considerar apenas os seres que são sencientes (excluindo plantas, fungos e bactérias por exemplo). A objeção conclui que, em ambos os casos, só recebe consideração quem tiver similaridades com humanos (só mudando, em cada caso, a característica escolhida como padrão de similaridade).

A principal resposta a essa crítica aponta para duas coisas.

Em primeiro lugar, há diferença entre utilizar o modo de raciocinar e utilizar a senciência como critério de consideração moral: como vimos no capítulo 1, o primeiro não determina quem é passível de ser prejudicado e/ou beneficiado, e o segundo sim.

Em segundo lugar, não é que os proponentes do critério da senciência primeiro postulam que humanos importam, e depois procuram, dentre os animais que pretendem também considerar, alguma similaridade com humanos. Não estão a defender: "devemos considerar os seres sencientes porque se parecem com humanos", mas exatamente o contrário: "devemos considerar humanos *porque são sencientes*". O critério da senciência continuaria indicando quais seres são passíveis de ser prejudicados e beneficiados (e, portanto, quais devem receber consideração moral) mesmo que os humanos não fossem sencientes. Assim, é falso que o critério da senciência seja, no fundo, antropocêntrico.

9 Para um exemplo dessa acusação ver Regan (1981, p. 20, 21).

3. O critério da senciência discrimina contra quem não pertence ao reino animal?

O critério da senciência prescreve darmos consideração moral a todos os seres que tiverem a capacidade de ter experiências, como sofrimento e prazer. O critério da senciência por vezes é acusado de cometer uma discriminação baseada nos reinos, por incluir na esfera de consideração moral membros do reino animal e excluir membros de outros reinos, como plantas e fungos.

Entretanto, os proponentes do critério da senciência não afirmam que devemos considerar os seres sencientes porque essa é uma característica do reino animal. Em vez disso, defendem que consideremos *boa parte dos animais* porque são sencientes e, portanto, são passíveis de ser prejudicados e beneficiados.

Embora todo ser senciente encontrado até hoje pertença ao reino animal, há membros do reino animal que, devido a não terem um sistema nervoso, ou não o terem minimamente organizado, muito provavelmente não são sencientes[10] (como as esponjas e as águas-vivas, por exemplo). Os proponentes do critério da senciência não defendem considerar esses animais pois, de acordo com o critério da senciência, não há possibilidade de eles serem prejudicados e/ou beneficiados (seja lá o que fizermos, lhes será indiferente, pois não há alguém ali para quem as coisas poderiam ir melhor ou pior; há apenas um corpo vivo).

Se algum dia fosse descoberto que, por exemplo, certo vegetal ou fungo é senciente, então o critério da senciência incluiria-o na esfera de consideração moral, dando-lhe igual consideração. Entretanto, não há até hoje evidências de algo assim. No futuro, se vierem a existir robôs sencientes, máquinas sencientes, seres sencientes em meios digitais, ou qualquer outra forma de senciência não orgânica, o critério da senciência os incluiria na esfera de consideração moral, dando-lhes igual consideração (pois seriam passíveis de ser prejudicados e/ou beneficiados)[11].

Portanto, a acusação de "reinismo" não se sustenta. O critério da senciência é diferente do critério "pertencer ao reino animal".

---

[10] Sobre isso, ver Ética Animal (2015e).

[11] Sobre por que deveríamos nos preocupar seriamente com a possibilidade da senciência não orgânica, ver Tomasik (2015b).

4. Segundo o critério da senciência, o único problema é o sofrimento?

A senciência é a capacidade de ter experiências. É aquilo que diferencia os *indivíduos* das *coisas*: seres sencientes são *alguém*; coisas não sencientes são *algo*. Isto é, os seres sencientes não são meros corpos vivos: são indivíduos que podem ser afetados positiva ou negativamente. No caso dos seres sencientes, há alguém a "habitar" aqueles corpos.

Dar consideração moral a alguém é evitar prejudicá-lo e buscar beneficiá-lo. O *critério da senciência* defende que devemos dar consideração moral a todos os seres capazes de ter experiências (isto é, a todos os seres sencientes).

Por vezes é dito que, se o critério da senciência estivesse correto, então todas as questões morais seriam resolvidas com o uso de analgesia e anestesia. Dado que há formas de alguém ser prejudicado sem sofrer (por exemplo, com a morte[12], mesmo que sem sofrimento; ou ganhar um prêmio e não ser avisado disso), por vezes é alegado então que deve haver algo de errado com o critério da senciência. Essa objeção conclui então que, para sermos contra o assassinato sem dor e outros danos que não causam sofrimento, temos de rejeitar o critério da senciência e postular que a vida biológica tem valor em si mesma.

O erro com esse argumento é pressupor que considerar os seres sencientes implica somente a preocupação em evitar o seu sofrimento, o que é falso. Como vimos no capítulo 1, um ser senciente é prejudicado pela presença daquilo que lhe for prejudicial *e também* pela ausência daquilo que lhe for benéfico. Os dois exemplos que a objeção traz (o dano da morte e o de alguém não ser avisado de que ganhou um prêmio) são reconhecidos pelo critério da senciência. Aliás, a forma mais óbvia de explicar o dano nesses casos *é a partir da senciência*: são danos pela ausência de (todas ou algumas) experiências positivas.

Para explicar o dano da morte e o dano que alguém padece por não ser avisado de que ganhou um prêmio, é necessário imaginar o que o indivíduo *experimentaria* em cada situação (continuar vivo versus morrer, e ser avisado do prêmio versus não ser avisado) e avaliar em qual delas ele estaria em uma condição melhor. Assim, a objeção, sem perceber, assume o critério da senciência.

---

[12] Para uma análise do dano da morte para os animais não humanos, ver o terceiro volume desta coleção. Ver também Horta (2007, p. 537-778; 2010c) e Cunha (2022a, p. 61-92)

Portanto, é falso que o critério da senciência não reconheceria a existência de danos que não envolveriam sofrimento. Pensar que sim é, talvez, um dos equívocos mais comuns em relação ao critério da senciência, e uma das razões pelas quais algumas pessoas o têm rejeitado. Evitar sofrimento é uma parte importantíssima da consideração pelos seres sencientes, mas não é a única preocupação.

5. Se a senciência é o que importa, por que há males que não afetam as experiências?

Como vimos, dar consideração moral a alguém é evitar prejudicá-lo e buscar beneficiá-lo. O critério da senciência defende que devemos dar consideração moral a todos os (e somente aos) seres capazes de ter experiências. Na base do critério da senciência está a ideia de que, para haver prejuízo e benefício, é necessário ter *alguém* que seria prejudicado ou beneficiado, e o que faz com que um ser seja *alguém* (e não, meramente, *algo*) é a capacidade de ter experiências. Um sapato e uma cadeira são *algo*, porque não são sencientes. Eu, você, um peixe, um porco e um camarão, por exemplo, somos *alguém*, porque somos capazes de ter experiências, que é aquilo que faz com que tenhamos uma perspectiva de primeira pessoa (isto é, não somos meros corpos vazios: no nosso caso há alguém a habitá-los).

Uma objeção que por vezes surge ao critério da senciência envolve apontar que há formas de prejudicar alguém que não afetam suas experiências. Imaginemos, por exemplo, que alguém é violentado enquanto está inconsciente e que, ao acordar, nunca saberá do abuso que sofreu. Imagine também que tal abuso não causará nenhuma experiência negativa posterior, nem diminuirá a quantidade de experiências positivas que a vítima teria dali para frente. Isto é, nesse caso o abuso não alterou a quantidade de experiências negativas e positivas que a vítima teria. Por vezes, casos desse tipo são mencionados como uma objeção ao critério da senciência.

Esses casos colocam uma objeção à visão de que todas as formas de prejuízo afetam, de alguma forma, as experiências. Mas, será que também são uma objeção ao critério da senciência? Poder-se-ia pensar que aceitar o critério da senciência implica em ter que aceitar que todas as formas de prejuízo afetam as experiências (produzindo experiências negativas e/ou impedindo experiências positivas). Contudo, apesar de as duas coisas serem compatíveis, aceitar a primeira não implica necessariamente aceitar a segunda. O critério da senciência diz apenas quais seres devemos considerar: não diz quais são as formas pelas quais esses seres são passíveis de ser prejudicados e beneficiados. No exemplo de alguém que é violentado quando está inconsciente, este ainda é um prejuízo a um ser senciente (se fosse, por exemplo, um objeto inanimado, não haveria prejuízo algum).

Tal prejuízo poderia ser explicado, por exemplo, por ser um desrespeito às preferências do ser em questão (às suas preferências reais ou às preferências que teria se tivesse as informações relevantes[13]). Uma preferência é algo que também depende da senciência para existir.

Para entender melhor este ponto é importante distinguir o seguinte. Uma coisa é o debate sobre qual deveria ser o critério de consideração moral, isto é, o critério que diz quais tipos de entidades devemos considerar moralmente. O critério da senciência é um critério desse tipo. Outra coisa é o debate sobre quais são as formas pelas quais os seres sencientes são passíveis de ser prejudicados e beneficiados. Esse segundo debate se dá entre as teorias do bem-estar[14].

Em outras palavras, quem aceita o critério da senciência pode reconhecer que os seres sencientes são prejudicados por experiências negativas e por serem impedidos de ter experiências positivas. Contudo, não necessariamente precisa afirmar que essas são as únicas formas pelas quais os seres sencientes são passíveis de ser prejudicados (ainda que também seja compatível com essa visão).

Em resumo, apontar para a possibilidade de prejuízos que não alterariam a quantidade de experiências positivas e negativas pode ser uma objeção à *teoria hedonista do bem-estar* (pois essa teoria afirma que, para um ser senciente ser beneficiado/prejudicado, precisa haver alguma alteração na quantidade de experiências positivas/negativas que experimentaria). Entretanto, como vimos, isso não forma uma objeção ao critério da senciência, pois, por ser um critério de consideração moral, não tem de necessariamente se comprometer com uma teoria específica do bem-estar. Tratam-se de dois debates diferentes.

[13] Sobre isso, ver Sobel (1994).
[14] Para uma breve introdução sobre as correntes de teorias do bem-estar, ver Kagan (1998, p. 29-41) e Santos (2017). Para uma introdução detalhada, ver Fletcher (2016).

6. O critério da senciência exclui os insetos?

Por vezes é alegado que o critério da senciência exclui os insetos da esfera de consideração moral[15]. Segundo essa posição, se devemos dar consideração moral aos insetos, então devemos rejeitar o critério da senciência e adotar, em seu lugar, o critério da vida biológica.

Alguém poderia endereçar esse argumento por pensar que insetos são capazes de experiências positivas (que viriam de cheirar, ouvir, degustar etc.), mas que não seriam capazes de sentir dor. Entretanto, nesse caso, o que se está a afirmar é que insetos são sencientes (pois são capazes de experiências positivas), mas que não são capazes de experiências negativas. Se esse fosse o caso, tais animais não seriam excluídos pelo critério da senciência. A senciência diz respeito a toda e qualquer experiência que alguém poderia ter, e não somente as negativas. Assim, o critério da senciência também leva em conta danos pela privação das experiências positivas, e não apenas pela presença de experiências negativas.

Embora haja dúvida na comunidade científica em torno da senciência de alguns tipos de insetos[16], qualquer teoria moral responsável prescreve dar o *benefício da dúvida* onde houver dúvida razoável. Isso porque, se esses insetos não forem sencientes e os tratarmos como se fossem, o prejuízo para nós é menor do que seria o prejuízo para eles se eles forem sencientes e os tratarmos como se não fossem. Portanto, devemos tratar os insetos como seres sencientes até prova do contrário. Em resumo, não são os insetos que precisam provar que são sencientes. O ônus da prova é de quem duvida de que eles sejam.

Além disso, mesmo que apenas uma pequena porcentagem dos insetos fosse senciente, já seria gigantesca a quantidade de insetos que o critério da senciência prescreveria considerar. De acordo com algumas estimativas, existem em torno de 10 quintilhões de insetos em um dado momento[17]. Mesmo se apenas 0,01% desses insetos for senciente, ainda assim seriam 100 quatrilhões de indivíduos. Além disso, como veremos mais adiante, há fortes razões para pensarmos que a porcentagem dos insetos que é senciente não é baixa.

---

15 Ver, por exemplo, Naconecy (2007, p. 119, 120).
16 Ver, por exemplo, Allen-Hermanson (1980).
17 National Museum of Natural History & Smithsonian Institution (2008); Tomasik (2014).

A objeção em questão também pode ser criticada por assumir que insetos deveriam ser considerados mesmo que não fossem sencientes. Isso não explica o que há de errado com o critério da senciência (em vez disso, já assume de antemão que ele está errado; mas é exatamente isso que o argumento deveria mostrar). Suponhamos que nenhum inseto fosse senciente. Por que haveríamos de considerá-los, se não haveria *alguém* naqueles corpos, e seja lá o que acontecesse, lhes seria indiferente? A intuição de que insetos são dignos de consideração moral parece vir, ao contrário, da possibilidade de tais animais serem sencientes. E, há boas evidências de que pelo menos uma grande quantidade deles é, de fato, senciente[18]. Veremos a seguir algo sobre essas evidências.

Evidências de senciência em insetos

As evidências listadas a seguir foram obtidas a partir de estudos com insetos de certas espécies. Entretanto, quanto aos insetos de outras espécies, não é que foram estudados e falharam em cumprir os critérios para a senciência: o que é acontece é que mal foram estudados quanto ao aspecto da senciência. Desse modo, por conta do princípio da precaução o que devemos fazer é tratar como sencientes todos os insetos até prova do contrário. Essa já é a prática padrão em relação à senciência de outros tipos de animais. Por exemplo, a senciência de vertebrados e de invertebrados como moluscos cefalópodes e crustáceos decápodes é generalizada a partir de estudos feitos com animais de determinadas espécies para animais de outras espécies relacionadas[19].

Há uma quantidade crescente de evidências sobre senciência em insetos[20]. Um tipo de evidência é *comportamental*. O comportamento desses animais é flexível, apresentando tomadas de decisão em contextos de mudança de circunstâncias, comportamento adaptativo e generalização cognitiva. O seu comportamento apresenta também aprendizagem, integrando diferentes tipos de informação[21].

Há boas evidências *fisiológicas* também. Os insetos possuem sistemas nervosos centralizados com cérebros. Uma das regiões de seus cérebros é o *protocerebrum*. Essa região inclui os

[18] Para um resumo dessas evidências e para uma defesa da consideração moral por insetos, ver Cunha (2023).
[19] Sobre isso, ver Birch et al. (2021, p. 8, 9).
20 Sobre evidência de senciência em invertebrados ver Kavaliers et. al. (1983), Lockwood (1988), Smith (1991), Mather (2001), Mather; Anderson (2007), Cabanac et. al. (2009); Carere; Mather (2019) e Ética Animal (2019, 2021, 2022b).
21 Sobre isso, ver EFSA (2005b); Mendl et. al. (2011) e Adamo (2016).

chamados *corpos de cogumelo*, que contêm entre cem mil e um milhão de neurônios[22]. Em seus cérebros foi registrada atividade elétrica com uma resposta entre 20Hz e 30Hz[23].

Os corpos de cogumelo dos insetos recebem e integram vários tipos de informações multissensoriais. Isso permite que aprendam com as experiências anteriores, lembrem-se delas e integrem as informações[24]. Os corpos de cogumelo são, portanto, um centro especializado para processar informações espaciais e para organizar o movimento[25].

O mapa das conexões neurais é chamado de *conectoma*. O conectoma de alguns insetos é comparável às redes de trato de fibra encontradas em primatas, apresentando a chamada *organização de pequeno mundo*. Essa organização apresenta uma alta conectividade entre regiões vizinhas combinadas com conexões de atalho para regiões distantes[26].

Se o que essas evidências sugerem estiver correto, então esses animais não são meros "corpos vivos": há *alguém* nesses corpos, muito provavelmente com a capacidade de sofrer e desfrutar. Portanto, de acordo com o critério da senciência, devem receber o mesmo grau de consideração que deve receber qualquer outro ser senciente.

22 Kaas (2016).
23 Polilov (2012).
24 Gronenberg; López-Riquelme (2004); Collett; Collett (2018).
25 Barron; Klein (2016).
26 Kaiser (2015).

7. Aceitar o critério da senciência implica assumir que valores são subjetivos?

A ética centrada na senciência defende que, para uma situação ser boa/ruim, melhor/pior, é preciso haver um ou mais indivíduos que sejam prejudicados ou beneficiados em tal situação. O critério da senciência defende que os seres para quem as coisas podem ir melhor ou pior são os seres sencientes, isto é, os seres que possuem uma subjetividade, pois são capazes de experiências que podem ser positivas ou negativas, podem ter suas preferências satisfeitas ou frustradas e assim por diante.

Consideremos agora uma objeção ao critério da senciência. Essa objeção diz que devemos rejeitá-lo porque, se aceitarmos que, para uma situação ser melhor ou pior, é necessária a existência de seres com *subjetividade* (como é assumido na ética centrada na senciência), então estaremos assumindo uma concepção *subjetiva* do valor (isto é, assumindo que não existe algo que todos deveriam reconhecer como bom ou ruim objetivamente, independentemente do que preferirem).

Entretanto, uma coisa não implica necessariamente a outra. O que toda concepção de valor centrada na senciência assume é que, para existir valor/desvalor no mundo, é necessária a existência de seres capazes de ser afetados positiva ou negativamente. Isso é compatível com afirmar que há coisas que todos deveriam reconhecer como boas ou ruins.

Por exemplo, poderia ser dito que a felicidade tem *objetivamente* valor em si e que o sofrimento tem *objetivamente* desvalor em si. Segundo essa concepção, os seres sencientes apenas *reconhecem* aquilo que contém valor ou desvalor: não são eles que *criam* o valor ou desvalor. Poderia ser dito, por exemplo, que não são os seres sencientes que "inventam" que o sofrimento é ruim e que o prazer é bom. O valor do prazer e o desvalor do sofrimento vêm de suas características intrínsecas.

Defender que existem coisas boas/ruins em si de modo objetivo não implica ter que dizer que coisas que não são experiências (tais como espécies, ecossistemas, ou a vida meramente biológica, sem senciência) possuem valor em si. Defender que existem coisas boas ou ruins em si *objetivamente* é compatível com afirmar que, para existir valor ou desvalor, há que haver seres para quem as coisas podem ser positivas ou negativas.

Em resumo, a objeção em questão confunde dois sentidos do termo "subjetivo". Algo pode ser subjetivo no sentido de fazer referência à consciência. Algo pode ser subjetivo no sentido de não haver uma verdade objetiva a seu respeito. Entretanto, como vimos, uma coisa não implica necessariamente a outra.

8. Animais com cérebros mais simples são menos sencientes?

8.1. A visão de que há graus de senciência

Uma visão por vezes defendida é a de que os animais que possuem cérebros mais simples são menos sencientes do que os animais que possuem cérebros mais complexos[27]. Pela mesma razão, essa visão também defende que há estágios na vida de um mesmo indivíduo em que ele é menos senciente, como no caso de um feto que já é senciente e em casos de demência[28].

Quem adota essa visão normalmente defende também que, por isso, estaria justificado hierarquizar a consideração moral devida aos animais: acima os humanos, depois os outros primatas, depois os outros mamíferos, e assim por diante. Essa visão também é utilizada para defender que devemos dar uma consideração maior a adultos do que a filhotes. Entretanto, como veremos nos itens a seguir, essa visão mistura três conceitos distintos que não necessariamente estão relacionados[29]: *senciência*, *valência* e *cognição*[30].

Há diferentes coisas que alguém pode querer dizer quando afirma que há seres mais sencientes do que outros, dependendo de como estiver a utilizar a palavra senciência. Por vezes essa palavra é utilizada como sinônimo da capacidade de ter experiências (isto é, de haver alguém "ali dentro"). Em outras vezes, é utilizada em referência à capacidade não apenas de ter experiências, mas também de reconhecer certas experiências como positivas e outras como negativas. Por exemplo, se houvesse um ser capaz de experiências mas que experimentasse todas elas como neutras (isto é, nem como positivas, nem como negativas) este ser seria senciente de acordo com o primeiro sentido do termo, mas não de acordo com o segundo. No que se segue examinaremos a alegação de que certos animais são mais sencientes do que outros levando em conta essas diversas possibilidades de interpretação.

8.2. Senciência

[27] Ver, por exemplo, as diretrizes da Comissão Européia. Para outros exemplos, ver Pichler e Giacomini (2014, p. 53).
[28] Ver, por exemplo, Broom, Apud Wilmer (2021).
[29] Para uma análise detalhada dessa questão, ver Cunha (2023).
[30] Para uma discussão sobre as diferenças entre esses conceitos, ver Silverman (2008).

Suponhamos que a palavra *senciência* esteja sendo utilizada como significando a capacidade de ter experiências. Nesse sentido, é a diferença entre ser *algo* e ser *alguém*. Uma sapato é *algo* porque não é capaz de experiências, não tem uma *consciência*. Não há o *ponto de vista* do sapato. Já o que há de comum entre um humano, uma galinha, um peixe, uma lagosta e uma abelha é que são sencientes: há alguém "dentro" daqueles corpos, possuem consciência.

Entretanto, se esse for o sentido em que se estiver a usar o termo, não faz sentido se falar em graus de senciência, pois nesse sentido a senciência é uma questão *binária*: ou se é senciente, ou não se é. Não há graus do quanto se é uma coisa ou do quanto se é alguém. Um ser com um cérebro muito simples é tão alguém quanto é um ser com um cérebro muito complexo.

8.3. Valência

O que existe são graus de *valência*, que dizem respeito ao quão positivas ou negativas são as experiências. Por exemplo, se bato de leve meu braço na parede, terei uma sensação de dor leve, mas, se quebro uma perna, terei uma dor intensa. Como vimos, essa é uma interpretação possível do que alguém pode querer dizer quando afirma que certos seres são mais sencientes do que outros. Isto é, pode querer dizer que alguns são capazes de experiências mais intensas do que outros.

Entretanto, o fato de haver experiências de diferentes intensidades não implica necessariamente que, ao compararmos as sensações que dois tipos de seres estão sentindo, *sempre* um deles terá a sensação mais intensa. Por exemplo, imaginemos que, certo dia, um humano quebra uma perna e um porco sofre um arranhão leve. Nesse caso, a sensação que o humano está sentido é mais intensa. Entretanto, suponha que no dia seguinte acontece o oposto. Nesse caso, a sensação que o porco sente é mais intensa.

É claro, é bastante possível que seres diferentes tenham experiências com intensidades diferentes diante de um mesmo estímulo. Talvez seja isso que querem dizer algumas pessoas que afirmam que há seres mais sencientes do que outros. Porém, lembremos que a visão que estamos a discutir faz uma segunda afirmação: a de que a intensidade da sensação é proporcional ao grau de cognição. Entretanto, uma coisa não se segue necessariamente da outra. Isto é, é possível que haja seres que sintam de maneira mais intensa do que outros diante de um mesmo estímulo, mas que não seja o ser que possui a maior capacidade

cognitiva que sinta de maneira mais intensa, e sim o inverso. Por exemplo, um tapa de mesma intensidade em um adulto e em um bebê provavelmente doerão muito mais no bebê, e isso é assim mesmo que os adultos tenham um grau de cognição muito maior.

Há animais que sentem de maneira mais intensa do que outros, diante de um mesmo estímulo, em todas as situações? É possível, mas muito provavelmente de maneira contrária àquela pressuposta pela visão que estamos a discutir. Por razões evolutivas é bastante possível que cérebros menos complexos sintam de maneira mais intensa. A seguir veremos por quê.

A capacidade de ter experiências positivas e negativas está diretamente ligada à motivação para o comportamento. Isto é, o fato de os seres sencientes experimentarem certos estímulos como positivos e outros como negativos os faz buscarem os primeiros e evitarem os segundos. Essa capacidade também dá vantagens em termos de sobrevivência. A sobrevivência até à maturidade sexual, por sua vez, contribui para aumentar as chances de que se reproduzam e passem esse traço às próximas gerações.

Por pressão seletiva é bastante possível que as experiências sejam mais intensas em estágios onde o animal não possui certas capacidades cognitivas desenvolvidas (por exemplo, quando é ainda filhote, ou mesmo antes de nascer ou de sair do ovo, desde que seu sistema nervoso já esteja formado). Isso porque nesses estágios, como o animal não possui as capacidades cognitivas desenvolvidas ainda, a única motivação que teria para o seu comportamento e aprendizado seria evitar experiências negativas e buscar experiências positivas[31].

Isso é especialmente verdadeiro no caso de animais precociais, pois precisam ser bastante ativos para poderem quebrar a casca e sair do ovo, e também para terem alguma chance de sobreviver após saírem do ovo[32], uma vez que na maioria das espécies ovíparas os filhotes não recebem cuidado parental. Se tais animais não tivessem a capacidade de sentir de maneira aguçada nessa idade, muito provavelmente tais espécies não mais existiriam (pois provavelmente todos teriam morrido antes da maturidade sexual, sem deixar nenhum descendente). Então, o fato de tais espécies ainda existirem (juntamente com o fato de tais animais terem um sistema nervoso formado já nesse estágio e se comportarem de certa maneira) é uma razão para se supor que seus membros são capazes de sentir de maneira muito

[31] Sobre isso, ver Ética Animal (2022c).
[32] Sobre isso, ver European Food Safety Authority (2005B); Dooddy; Paull (2013).

aguçada. Isto é, por pressão seletiva, é bastante possível que animais com capacidades cognitivas menos desenvolvidas sintam de maneira ainda mais intensa. Isso é assim tanto se compararmos adultos e filhotes de uma mesma espécie, quanto se compararmos animais de espécies diferentes.

8.4. Grau de cognição

Já o *grau de cognição* é outra coisa, completamente distinta. Diz respeito ao quão inteligente é determinado animal. Isso não torna um animal mais senciente, ou menos senciente, do que outro (no sentido de serem alguém). Seres pouco inteligentes são tão *alguém* quanto são seres muito inteligentes. Vimos também que sua menor inteligência também não faz com que suas experiências sejam menos intensas. Como vimos no parágrafo anterior, é possível que sejam ainda mais intensas. O psicólogo Richard Ryder, criador do termo especismo, enfatiza esse ponto: "Suas experiências podem ser mais simples do que as nossas, mas serão menos intensas? Talvez a dor primitiva que uma lagarta sente ao ser esmagada seja maior do que nossos sofrimentos mais sofisticados[33]"

Claro, há certas formas de alguém ser prejudicado que dependem de sua capacidade cognitiva. Por exemplo, somente alguém que entende que vai morrer daqui a algumas horas é capaz de sofrer por antecipação à sua morte. Somente seres que se lembram de acontecimentos negativos passados podem sofrer por conta disso. Entretanto, como ilustra o caso dos bebês, existem vários outros contextos onde é a menor capacidade cognitiva que implica no sofrimento maior. Em resumo, não há uma correlação necessária entre maior capacidade cognitiva e experiência mais intensa.

8.5. Inteligentismo

No item anterior vimos que é um equívoco deduzir, a partir do fato de que um ser é cognitivamente mais sofisticado do que outro, que então ele é capaz de sentir com mais intensidade. Entretanto, existe outra posição que por vezes é defendida ao se apontar que certos animais são cognitivamente mais sofisticados do que outros. Essa posição defende que

[33] Ver Ryder (2002, p. 64).

esses animais deveriam receber uma consideração moral maior, mesmo reconhecendo que não são capazes de sentir de maneira mais intensa.

Basicamente o que essa posição defende é que seres cognitivamente mais sofisticados deveriam ter um status especial. Esse status especial faria com que, por exemplo, diante de danos de magnitude similar, deveríamos priorizar socorrer o indivíduo cognitivamente mais sofisticado. Dependendo do quão maior fosse esse status, algumas variantes dessa posição defenderiam que deveríamos priorizar os seres cognitivamente mais sofisticados mesmo quando o dano do qual padecem é menor.

Ora, essa visão é como o especismo, o racismo e o sexismo, só que utiliza como critério o grau de cognição. Ela é tendenciosa por pelo menos duas razões. Primeiro, porque viola o princípio da igual consideração ao atribuir peso diferenciado a níveis de prejuízos e benefícios que são similares com base em um fator que depende da loteria natural (e, portanto, não implica, nem culpa, nem mérito). Em segundo lugar, tal posição não passa no teste da imparcialidade, pois não seria aprovada por seres racionais se não soubessem o nível cognitivo que teriam depois de nascer. Trata-se, portanto, de uma forma de discriminação que poderia ser adequadamente chamada de *inteligentismo*, por analogia ao especismo.

8.6. Conclusão

Se o que foi argumentado acima estiver correto, não há como justificar dar uma consideração menor a seres cognitivamente menos capazes. Isso se dá por três razões. Em primeiro lugar, vimos que esses seres são tão *alguém* quanto é qualquer outro ser senciente. Em segundo lugar, vimos também que não há boas razões para se supor que sua menor capacidade cognitiva implique em sentirem de maneira menos intensa. Por fim, em terceiro lugar, vimos que não parece haver justificativa para atribuir um status moral privilegiado a seres cognitivamente mais capazes[34].

[34] Uma discussão mais detalhada sobre esse ponto pode ser encontrada no capítulo 14 do volume I desta coleção.

9. Se há necessidade da ética ambiental, então o critério da senciência está errado?

Há um argumento que defende que, se existe a necessidade de se desenvolver uma ética ambiental (isto é, princípios que orientem nossas decisões que afetam o meio ambiente), e se as questões abordadas em ética ambiental fazem sentido (isto é, não são questões absurdas), então entidades não sencientes como ecossistemas ou espécies têm valor *em si*, e não, valor meramente enquanto recurso para os seres sencientes[35].

Entretanto, haver necessidade de se desenvolver uma ética ambiental não implica que entidades não sencientes possuam valor em si. Algo que pode contribuir para parecer que implica é que o termo *ética ambiental* é usado comumente em dois sentidos distintos. Veremos esse ponto em mais detalhes a seguir.

O primeiro sentido refere-se ao ambientalismo, isto é, à posição que afirma que certas entidades não sencientes possuem valor *em si*. Já o segundo sentido refere-se à determinada área da ética prática que trata da moralidade de nossas ações que afetam o meio ambiente. Dentre as questões centrais abordadas nessa área, uma das principais é exatamente esta: "entidades não sencientes possuem valor em si ou meramente valor enquanto recurso para os seres sencientes?". Certamente que essa e outras questões relacionadas fazem sentido. Mas, o fato de uma questão fazer sentido não implica que a resposta para ela seja necessariamente afirmativa. A seguir veremos alguns exemplos que ilustram esse ponto.

Questões como "há vida em Marte?" e "o Brasil venceu a copa do mundo de futebol de 2014?" fazem sentido. Não são perguntas absurdas. Mas, disso não se segue que as respostas certas sejam necessariamente afirmativas. Aliás, a resposta certa da segunda questão é "não". Faz sentido perguntar, "espécies e ecossistemas têm valor em si?", mas, isso não garante que a resposta adequada seja afirmativa. É possível que a resposta adequada seja "não".

O mesmo se aplica à afirmação de que é necessário desenvolver uma ética ambiental. Também é necessário desenvolver uma ética para lidar com a distribuição de renda, mas, isso não implica que a própria distribuição de renda possua valor em si (aliás, parece o contrário: que tal questão é importante porque afeta o bem dos indivíduos). Assim, a necessidade de

[35] Esse argumento é oferecido por Regan (1981, p. 20, 24, 34). Para uma crítica detalhada, ver Sapontzis (1987).

uma ética ambiental não implica necessariamente que entidades não sencientes possuam valor em si (pode ser que haja necessidade de uma ética ambiental justamente porque os seres sencientes são afetados indiretamente de acordo com a maneira como afetamos os seus ambientes).

Ou seja, uma "ética ambiental" (a área que trata da moralidade das nossas ações que afetam o meio ambiente) não implica necessariamente uma "ética ambiental" (uma posição ambientalista). O fato de a posição ambientalista ser por vezes chamada de "ética ambiental" ou de "ética genuinamente ambiental" contribui para criar essa confusão. Por exemplo por vezes é defendido que apenas o ambientalismo é verdadeiramente uma "ética ambiental", e que enxergar o meio ambiente apenas enquanto recurso para os seres sencientes é uma "ética do manejo do meio ambiente[36]". Entretanto, utilizar tais nomenclaturas não é oferecer nenhum argumento a favor do ambientalismo. Ao invés, é já assumir de antemão que ele está correto. Mas é exatamente isso o que está em questão. É, portanto, um argumento circular (que, por vezes, também é usado como estratégia desonesta de retórica).

É possível que a abordagem mais adequada para as questões da ética ambiental envolva rejeitar a tal "ética ambiental genuína" e acatar alguma forma de "ética do manejo ambiental" (por exemplo, manter ou modificar o meio ambiente de acordo com o que for melhor para os seres sencientes). É claro, isso também não garante necessariamente que a posição ambientalista esteja errada. A conclusão que devemos retirar aqui é mais específica: o argumento da necessidade da ética ambiental, por ser circular, não mostra que o critério da senciência é inadequado.

[36] Ver, por exemplo, Regan (1981, p. 20).

10. Não é absurdo um mundo com menos sofrimento, mas manejado pelos humanos?

Um argumento que por vezes é endereçado em defesa da visão ambientalista contra o critério da senciência é o seguinte[37]. Se o quão boa/ruim é uma situação é algo que deve ser avaliado unicamente pelo modo como ela beneficia/prejudica os seres sencientes, teremos então que dizer que é melhor um mundo com árvores de plástico se isso implicar que os seres sencientes tenham menos sofrimento e sejam mais felizes (em comparação a um mundo com árvores naturais onde os seres sencientes estão em uma condição pior)[38]. Os proponentes desse argumento defendem que é absurdo pensar que um mundo assim seria melhor só porque teria menos sofrimento e mais felicidade, e concluem então que, por isso, devemos rejeitar o critério da senciência.

Algo que pode fazer com que esse argumento pareça atrativo à primeira vista é o uso do termo "plástico" e não, "fabricado por humanos". Quando pensamos em árvores de plástico, tendemos a pensar em árvores que estão muito aquém de uma árvore natural, e que não beneficiam tanto os seres sencientes quanto as árvores naturais. Assim, quando lemos "árvores de plástico", a última coisa em que provavelmente pensaremos são árvores melhores para os seres sencientes do que as árvores naturais.

Então, o uso da palavra "árvores de plástico" no argumento pode sugerir que um ecossistema modificado por humanos jamais poderia ser melhor para os seres sencientes do que um não modificado. Mas, o problema é o que o argumento não pode fazer tal sugestão, pois o seu objetivo é mostrar que um ecossistema natural é preferível mesmo que um ecossistema modificado por humanos fosse muito melhor para os seres sencientes (então, não pode dar como exemplo um caso onde a modificação seria pior para os seres sencientes). O argumento, para ser honesto, teria de utilizar o termo: "ecossistema modificado por humanos que fosse melhor para os seres sencientes" (e não "ecossistema com árvores de plástico").

Por exemplo, imaginemos que no futuro nos deparemos com um ecossistema que, olhando de fora, seja indistinguível de um ecossistema natural (contém árvores, rios, montanhas etc.), e que só conseguimos saber que ele foi modificado por agentes inteligentes porque nele há

---

[37] As diferenças entre ambientalismo e consideração pelos seres sencientes são o tema de todo o volume V desta coleção.

[38] Para um exemplo desse argumento, ver Regan (1981, p. 26, 27).

certas medidas que fazem com que o seres sencientes experimentem menos sofrimento. Se colocamos o argumento dessa maneira, então se torna muito fraca a ideia de que escolher um mundo assim seria absurdo[39]. Aliás, é um mundo assim que buscamos para nós o tempo todo: toda vez que usamos moradias, roupas, hospitais, medicamentos, centros de lazer e quase todo o resto que fazemos na vida. Na verdade, parece que a maioria dos humanos acha absurdo é o contrário (pelo menos, quando eles próprios seriam as vítimas dos processos naturais). Mas, por conta do especismo, a visão defendida para os animais não humanos é a oposta: que é absurdo modificar o ambiente natural para que os animais sejam menos prejudicados. Assim, a explicação para essa disparidade é apenas uma: especismo, puro e simples.

Outra coisa que colabora para a rejeição do melhoramento ambiental é a dificuldade em se imaginar algo fabricado por humanos que seja menos ruim para os animais do que um ecossistema natural, dada a prevalência das visões que associam "ações humanas = resultado pior para os animais não humanos", e "natural = bom". Entretanto, a maior parte das pessoas não sabe que, em muitos casos, as ações humanas nos ecossistemas naturais beneficiam os animais, e também não sabem que os processos naturais tendem a maximizar a quantidade de animais que nasce para ter vidas repletas de sofrimento e uma morte bastante prematura, geralmente violenta[40].

Então, se nos livrarmos desse preconceito, e imaginarmos um ecossistema modificado por humanos melhor para os seres sencientes do que um ecossistema natural, o que parece implausível é a ideia de que esse ecossistema é pior, apenas porque sofreu influência de ação humana. É implausível porque revelaria uma aversão injustificada por tudo o que decorre de práticas humanas (mesmo quando o resultado é benéfico para os afetados); uma veneração injustificada por tudo o que decorre de processos naturais (mesmo quando o resultado é prejudicial para os afetados), além de um total descaso pelo modo como os animais não humanos são afetados positiva ou negativamente em cada possibilidade.

[39] Para um desenvolvimento desse argumento, ver Sapontzis (1987, p. 252).
[40] Para uma análise detalhada dessa questão, ver Cunha (2022a) e Animal Ethics (2020).

11. Se os seres sencientes devem ser respeitados, então a natureza possui valor em si?

Por vezes é defendido que, se os seres sencientes devem receber consideração moral, então a natureza possui valor *em si*, já que os seres sencientes fazem parte da natureza. No entender dessa visão, isso também mostraria que, se rejeitarmos que a natureza possui valor em si, estaremos ao mesmo tempo desconsiderando os seres sencientes.

Essa visão é por vezes endereçada como uma objeção contra a proposta de ajudar os animais selvagens que são vítimas dos processos naturais[41]. Essa proposta envolve intervir em processos naturais como fome, sede, doenças e desastres naturais para beneficiar os animais[42]. A objeção alega então que, se defendermos que é correto intervir na natureza, também temos de manter que é correto intervir nos seres sencientes, mesmo que para prejudicá-los, já que eles fazem parte da natureza.

A premissa que subjaz a essa objeção é a de que, se uma parte de algo é moralmente considerável, então todo esse algo também o é. Entretanto, não há qualquer implicação necessária entre uma parte ser moralmente considerável e o todo do qual ela faz parte também ser. Isso é assim porque as razões para se considerar a parte podem não estar presentes no restante do grupo do qual ela faz parte e nem no todo.

É exatamente isso o que acontece no caso dos seres sencientes: a razão para os considerarmos é que são passíveis de ser afetados positiva ou negativamente (devido a serem capazes de experimentar certos estados como positivos e/ou outros como negativos). Essa característica não está presente em nenhuma outra parte da natureza e nem na natureza como um todo. Logo, haver boas razões para considerarmos os seres sencientes não implica que haja boas razões para se considerar outras partes da natureza, nem a natureza como um todo.

Assim, é falso que, se defendermos que é correto modificar a natureza, estaremos autorizando prejudicar os animais não humanos, já que fazem parte da natureza. Isso é seguramente evitado se deixarmos claro que a prescrição é: a *natureza não senciente* deve ser modificada para *beneficiar os seres sencientes*.

---

41 Sobre a situação típica dos animais que se encontram na natureza, ver Ética Animal (2016a) Animal Ethics (2020) e Horta (2010b).

42 Para os fundamentos dessa proposta, ver Cunha (2022a) e Animal Ethics (2020).

É exatamente a confusão de se pensar que "natureza" e "animais não humanos" são a mesma coisa que faz surgir a ideia (completamente equivocada) de que as visões ambientalistas que defendem preservar a natureza como um todo necessariamente também consideram os animais não humanos[43]. Esse mesmo equívoco com o uso dos termos também é o que parece levar várias pessoas a aprovarem toda e qualquer política ambientalista, acreditando equivocadamente que estão defendendo políticas que favorecem os animais não humanos[44].

[43] A oposição entre ambientalismo e consideração pelos animais foi o tema do quinto volume desta coleção. Para uma revisão bibliográfica detalhada dessa questão, ver Dorado (2015).

[44] Para exemplos de práticas ambientalistas que envolvem exterminar animais, ver Conabio (2009) e Council of Europe (2016, 2020). Para críticas a esse tipo de prática, ver Shelton (2004), Faria (2011, 2012), Ética Animal (2021b) e Genovez (2023).

12. O critério da senciência implica em aceitar as metas ambientalistas?

As posições ambientalistas geralmente são defendidas com base na alegação de que entidades não sencientes como espécies, ecossistemas e processos naturais possuem valor *em si*, com total independência de como afetam o bem dos seres sencientes[45]. Entretanto, outra defesa possível das metas ambientalistas é alegar que, mesmo que tenhamos que considerar apenas os seres sencientes, o interesse dos ambientalistas em alcançarem suas metas (por exemplo, a meta de garantir que a natureza siga seu curso, sem intervenções para ajudar os animais[46]), deve ser levado em conta e respeitado, pois ambientalistas são seres sencientes.

Nesse caso, os ambientalistas não estariam a defender que temos obrigações *diretas* de respeito para com as entidades naturais não sencientes. Essas obrigações seriam *indiretas* de respeito *para com os interesses dos ambientalistas*, mas respeitar os seus interesses resultaria em fazer o mesmo que faríamos se as entidades não sencientes tivessem valor em si.

O problema central com esse argumento é pensar que, porque um interesse de um ser senciente deve ser *levado em conta*, então que necessariamente devemos *realizá-lo*. Uma coisa não implica necessariamente a outra, pelo seguinte motivo: se devemos levar em conta esse interesse, então seria arbitrário não levar em conta os interesses dos seres sencientes que seriam prejudicados se esse interesse for realizado.

Por exemplo, os processos naturais tipicamente afetam os animais de forma muito negativa[47]. Desnutrição, fome e sede, doenças, lesões físicas, estresse psicológico, eventos meteorológicos hostis, desastres naturais, e conflitos interespecíficos, intraespecíficos e sexuais são a norma para os animais na natureza. Além disso, a estratégia reprodutiva predominante consiste em ter ninhadas com milhares ou mesmo milhões de filhotes, e a média de sobreviventes em populações estáveis é apenas de dois filhotes por ninhada[48].

---

[45] Para uma análise detalhada do conflito entre consideração pelos animais e ambientalismo, ver o quinto volume desta coleção.

[46] Para os fundamentos dessa proposta, ver Cunha (2022a) e Animal Ethics (2020). Sobre programas para ajudar os animais, ver Ética Animal (2016b, 2019b)

47 Sobre a situação típica dos animais que se encontram na natureza, ver Ética Animal (2016a) Animal Ethics (2020) e Horta (2010b).

[48] Ver Horta (2010b); Ética Animal (2015b); Animal Ethics (2021, p. 55-9) e Cunha (2022a, p. 28-34).

Assim sendo, a realização do interesse por "deixar a natureza seguir o seu curso" implicaria no sofrimento e nas mortes de um número gigantesco de seres sencientes. Seja sob o aspecto da quantidade de seres prejudicados, seja sob o aspecto da gravidade do dano que cada ser afetado teria individualmente, levar em conta os interesses de todos os envolvidos aponta para ajudarmos os animais que são vítimas dos processos naturais, e não, para realizar o interesse em deixar a natureza seguir o seu curso.

13. Espécies possuem interesses?

O conceito de *interesse* aparece frequentemente nos debates sobre questões éticas. Por exemplo, diríamos que é do interesse de Maria evitar sofrimento, pois este a prejudicaria. Analogamente, diríamos que é do interesse de Maria experimentar felicidade, uma vez que esta a beneficiaria. Em termos mais gerais, podemos definir o conceito de interesse da seguinte maneira[49]:

É do interesse de A obter X se X beneficiar A.

É do interesse de A evitar X se X prejudicar A.

A palavra interesse é por vezes utilizada como sinônimo de *desejo*. Entretanto, a definição acima não se compromete necessariamente com essa visão. Ainda que realizar desejos possa ser do interesse de alguém, a definição acima não implica que, para algo ser do interesse de alguém, seja necessário que esse alguém tenha um desejo correspondente. Por exemplo, poderia ser dito que, se a vida que um bebê teria pela frente seria significativa, é do interesse desse bebê continuar a viver, mesmo que ele não seja capaz de formular um desejo por continuar vivendo.

Assim, dada essa definição ampla do termo interesse, dizer que "devemos dar consideração moral aos seres sencientes porque eles possuem interesses" é o mesmo que dizer "devemos dar consideração moral aos seres sencientes porque eles são passíveis de ser prejudicados ou beneficiados".

Entretanto, alguns autores defendem que certas entidades não sencientes também possuem interesses. Por exemplo, Lawrence Johnson[50] defendeu que espécies possuem interesses. As razões para isso, segundo Johnson, seriam quatro:

(1) Espécies desempenham atividades complexas que não são apenas o agregado das atividades de seus membros;

[49] Sobre a definição de interesse, ver Regan (2004 [1984], p. 87-103).
[50] Ver Johnson (1991, p. 57).

(2) Espécies são uma coisa com passado, presente e orientação ao futuro;

(3) Espécies possuem unidade e autoidentidade (isto é, são distinguíveis de outras coisas) e;

(4) Espécies possuem um interesse mais forte em continuar a existir do que seus membros porque, diferentemente dos membros, não possuem uma mortalidade inerente.

Essas alegações, especialmente a última, poderiam ser utilizadas para tentar justificar os programas de matança de animais que são feitos em nome da preservação das espécies e da biodiversidade como um todo[51]. Entretanto, há várias respostas possíveis de serem dadas a essas quatro alegações, que veremos a seguir[52].

Uma resposta à primeira alegação consiste em apontar que é possível explicar tais atividades complexas sem necessitar pressupor que elas são mais do que o agregado das atividades de seus membros. Além disso, não fica claro por que desempenhar atividades complexas seria relevante para a consideração moral, uma vez que isso não determina quem é passível de ser prejudicado ou beneficiado.

A segunda e terceira alegações podem ser respondidas apontando-se que possuir um passado, presente e orientação ao futuro, e também unidade e autoidentidade não parece ser suficiente para se ter interesses, pois, partidos políticos e cidades também possuem tais características, mas isso não significa que tenham interesses. Podemos falar metaforicamente dos interesses da cidade ou do partido, mas estamos a falar, na realidade, dos interesses dos cidadãos e dos membros do partido. Mas, o mesmo vale para as espécies. No caso de espécies de seres sencientes podemos falar metaforicamente dos interesses da espécie, mas estamos a falar na verdade dos interesses dos seres sencientes que são seus membros. Isso não significa que espécies sejam alguém, com um bem-estar.

Já em relação à quarta alegação poderia ser respondido que o que é relevante para a *existência* do interesse em continuar a existir é se existir é um benefício, e que aquilo que é relevante para a *força* desse interesse é o quanto alguém seria prejudicado por deixar de existir. Isso parece depender, por exemplo, do quanto esse alguém viveu até agora (e do quão positiva ou

[51] Para uma discussão detalhada sobre esses programas, ver o volume V desta coleção, em especial o capítulo 8.
52 Para respostas detalhadas, ver Horta (2007, p. 399).

negativa foi essa vida), e do quanto teria para viver pela frente (e do quão positiva ou negativa será essa vida), e não, de se a mortalidade desse alguém é ou não inerente[53].

Por essa razão, não parece fazer sentido dizer que espécies possuem um interesse mais forte em continuar a existir do que seus membros, uma vez que espécies sequer possuem um interesse em continuar a existir. Dado que são incapazes de valorizar certos estados em detrimento de outros (uma vez que não há *alguém* que é a espécie), não faz sentido manter que, do ponto de vista da espécie, é melhor existir ou deixar de existir (uma vez que não há tal ponto de vista).

Espécies são entidades abstratas. São categorias construídas pelos humanos para agrupar seres vivos de acordo com certas semelhanças. Não há *alguém* que é a espécie, que poderia ser, literalmente, prejudicada por deixar de existir ou beneficiada por continuar a existir. Quem é passível de ser beneficiado ou prejudicado dessas maneiras são seus membros, se forem sencientes.

[53] Essas questões são discutidas em detalhes no terceiro volume desta coleção.

14. Se alguma entidade não senciente tiver valor em si, quais as implicações?

Considere a seguinte questão: as entidades não sencientes valorizadas pelo ambientalismo (como ecossistemas, espécies, processos naturais etc.) possuem valor *em si*, ou possuem valor apenas *enquanto recurso* para os seres sencientes? Frequentemente é assumido que, se tiverem valor em si, então está justificado matar os animais não humanos para preservá-las e proibir ajudar os animais na natureza que são vítimas dos processos naturais. Entretanto, como veremos a seguir, essa ideia é equivocada.

Para começar, a ideia de que há valor para além da senciência é, para dizer o mínimo, altamente controversa. Por exemplo, ela implicaria em dizer que um universo sem ser senciente algum ainda poderia ser melhor ou pior, mesmo que não houvesse ninguém nesse universo para quem as coisas pudessem ser melhores ou piores (já que em tal universo não haveria ninguém). Contudo, suponhamos para efeito de argumentação que as entidades valorizadas no ambientalismo realmente tivessem valor *em si*. Isso não necessariamente implicaria que, então, está justificado prejudicar os animais para preservá-las ou proibir ajudar os animais selvagens que são vítimas de processos naturais, pois poderiam haver razões para priorizarmos os seres sencientes frente a entidades não sencientes.

A ideia de que os interesses básicos de seres sencientes devem ser priorizados frente a entidades não sencientes já é amplamente aceita quando o que está em jogo é o bem dos humanos. Isso é aceito pelos próprios ambientalistas. Geralmente os ambientalistas defendem que as metas ambientalistas são mais importantes do que *certos* interesses humanos (como interesses econômicos, estéticos e recreativos), mas, não mais importantes do que os interesses *básicos* de humanos, como não sofrer e não morrer. Mas, se o especismo é injustificável, então também não há justificativa para defender que é certo matar ou causar sofrimento aos animais não humanos para alcançar metas ambientalistas, ou que não devemos ajudá-los quando forem vítimas de processos naturais.

Mas, e se alguém afirmasse que deveríamos sacrificar os seres sencientes – humanos e não humanos – em prol das metas ambientalistas[54]? Essa posição não é especista, mas isso não implica que esteja justificada, pois existem razões para se priorizar os seres sencientes. A

[54] Isso foi defendido, por exemplo, por Linkola (1979, 2000, 2009).

principal razão é a seguinte. Diferentemente de entidades não sencientes, os seres sencientes são *literalmente* passíveis de ser prejudicados e beneficiados, seja com experiências negativas (todas as formas de sofrimento), seja pelo impedimento de experiências positivas (como acontece quando morrem, por exemplo). Esses são prejuízos particularmente graves. Espécies, ecossistemas, processos naturais, equilíbrio ecológico, biodiversidade etc. podem estar presentes em maior ou menor grau; podem existir ou desaparecer; mas não é possível que experimentem o horror do sofrimento excruciante, nem que sejam privados de bons anos de experiências positivas, pois entidades não sencientes não são *alguém*.

Por essas razões, mesmo que as entidades valorizadas no ambientalismo tivessem valor em si ainda haveria fortes razões para, em casos de conflito, priorizar o bem dos seres sencientes. A conclusão principal que se segue disso são duas. A primeira é que, mesmo que devêssemos acatar as metas ambientalistas, ainda não haveria justificativa para causar sofrimento ou morte a seres sencientes ao se tentar alcançar tais metas. A segunda é que, mesmo que devêssemos acatar as metas ambientalistas, isso seria insuficiente para rejeitar a proposta de ajudar os animais que vivem na natureza e são vítimas de processos naturais.

15. O biocentrismo é melhor, já que inclui um número maior de seres?

15.1. Critérios de consideração moral com diferentes amplitudes

Considere os seguintes critérios de consideração moral:

- O critério *antropocêntrico* prescreve dar consideração moral a todos os membros da espécie humana.

- O critério da *senciência* prescreve dar consideração moral a todos os seres capazes de sofrer e desfrutar.

- O critério *biocêntrico* prescreve dar consideração moral a tudo o que for vivo, independentemente de ser ou não senciente[55].

Por vezes é alegado que, se o critério da senciência é melhor do que o critério antropocêntrico por incluir um maior número de seres na esfera de consideração moral, pela mesma razão o critério biocêntrico é melhor do que o critério da senciência, dado que inclui na esfera de consideração moral os seres sencientes e também os seres vivos não sencientes.

15.2. O fato de um critério ser mais abrangente torna-o necessariamente melhor?

Um problema com essa alegação é não distinguir o ponto a seguir. Aquilo que explica por que humanos devem ser moralmente considerados (a possibilidade de serem prejudicados e beneficiados) implica que todo ser senciente também deve ser. Contudo, aquilo que explica por que todo ser senciente deve ser considerado (isto é, a possibilidade de serem prejudicados e beneficiados) não implica que todo ser vivo também deva sê-lo.

Há diferença entre um critério ser mais adequado por incluir seres que seriam prejudicados caso fossem excluídos, e um critério incluir seres que não são passíveis de ser prejudicados e/ou beneficiados. A quantidade de objetos incluídos não é *por si só*, relevante.

---

[55] Para exemplos de proponentes do critério biocêntrico, ver Goodpaster (1978) e Taylor (1986).

Por exemplo, uma teoria que dê consideração moral a todos os seres vivos e também a mesas e cadeiras inclui um maior número de objetos na esfera de consideração moral. Mas, isso não a torna necessariamente melhor. Da mesma maneira, mesmo que o biocentrismo inclua um maior número de seres, isso não o torna necessariamente melhor. O que teria de ser mostrado é que os seres vivos não sencientes são prejudicados caso não sejam incluídos. Isso poderia ser tentado oferecendo-se outros argumentos (que discutiremos nos capítulos seguintes). Entretanto, nossa conclusão agora é mais específica: a fato de um critério incluir uma quantidade maior de seres não mostra isso.

15.3. Será mesmo que o biocentrismo inclui todos os seres sencientes e os seres vivos?

Além disso, também é questionável a afirmação de que o biocentrismo incluiria uma quantidade maior de seres na esfera de consideração moral do que o critério da senciência. O critério biocêntrico por vezes é entendido como dando consideração moral a todos os seres sencientes e também a todos os seres vivos não sencientes. Entretanto, é falso que o critério biocêntrico daria consideração moral a todos os seres sencientes. Isso é assim porque o critério biocêntrico só dá consideração moral a seres vivos. Por essa razão, se no futuro vierem a existir formas de senciência não orgânicas (por exemplo, seres sencientes em meios digitais), esses seres seriam excluídos pelo critério biocêntrico, pois como não seriam orgânicos, não seriam seres vivos[56] (apesar de terem consciência). Entretanto, como esses seres também seriam capazes de sofrer e desfrutar, seriam incluídos pelo critério da senciência. Portanto, não é verdade que o critério biocêntrico seria uma "expansão para além da senciência', pois sequer daria consideração moral a todos os seres sencientes. Além disso, há possibilidade de no futuro os seres sencientes não orgânicos virem a ser muito numerosos, talvez muito mais numerosos do que os seres biológicos[57]. Assim, também não é verdade que o número de seres incluídos pelo critério biocêntrico é necessariamente maior do que o número de seres incluídos pelo critério da senciência.

[56] Poderia ser objetado que tais seres estariam vivos porque teriam uma vida psicológica. Entretanto, os termos "vida psicológica" e "seres vivos", apesar de fazerem referência ao mesmo conceito (vida) referem-se a coisas muito diferentes. O termo *seres vivos* refere-se a seres que mantém homeostase, são compostos de células, sofrem metabolismo, nascem, crescem, envelhecem, morrem etc. Se a senciência não orgânica for possível, então não é necessário *estar vivo* para se ter uma *existência psicológica* (isto é, uma existência enquanto ser senciente). O critério biocêntrico prescreve considerar todos os seres vivos, e não, todos os seres capazes de ter uma existência psicológica.

[57] Sobre a possibilidade de senciência em meios digitais, ver Tomasik (2015b).

Portanto, faz sentido afirmar que o critério biocêntrico comete discriminação contra quem não é um ser vivo, pois excluiria da esfera de consideração moral seres que, de fato, poderiam ser prejudicados e beneficiados, uma vez que seriam capazes de sofrer e desfrutar mesmo não sendo orgânicos.

16. Senciência e vida: o que tem valor enquanto fim e o que tem valor enquanto meio?

16.1. Se estar vivo é necessário para ser senciente, estar vivo tem valor em si?

Por vezes é defendido que, para haver senciência, é preciso que o organismo esteja vivo e que, por isso, deveríamos dar consideração moral a todos os seres vivos, sencientes ou não.

A alegação de que a vida biológica é necessária para a senciência talvez se revele como falsa se no futuro vierem a existir seres sencientes não orgânicos (por exemplo, em meios digitais). Essa é uma possibilidade aceita por muitos especialistas em filosofia da mente e também por muitos cientistas[58]. Se vierem a existir seres desse tipo, seriam seres sencientes, mas não estariam vivos, pois não teriam as características essenciais que definem um ser vivo: manter homeostase, possuir um ciclo de vida, ser composto de células, sofrer metabolismo etc. Assim, é possível que no futuro haja seres sencientes que não serão seres vivos. Entretanto, pelo menos em relação aos seres sencientes que existem até agora, a vida biológica parece necessária para a senciência.

Porém, independentemente disso, observar que a vida biológica é necessária para a senciência não serve como defesa de que devemos considerar os seres vivos não sencientes, pois o que essa observação mostra é que a vida biológica tem valor *instrumental* para a senciência, e não, valor *em si*. Isto é, o que a observação em questão faz é dizer que a vida biológica é importante porque é (pelo menos até agora) essencial para haver senciência. Mas, mostrar que algo tem valor *enquanto meio* não é mostrar que esse algo tem valor *em si*.

É claro, isso também não mostra que é impossível que a vida biológica tenha valor em si. Entretanto, mostra que, se tiver, será por outra razão, e não por ter valor instrumental à senciência. Obviamente, não é possível mostrar que algo possui valor em si apontando que ele possui valor instrumental. Assim, ainda que a observação em questão ofereça razões para mantermos vivos os seres sencientes, não oferece razões para mantermos vivos os organismos não sencientes.

[58] Ver Tomasik (2015b).

16.2. Não seria a senciência apenas um meio para manter a vida?

Considere agora a alegação oposta. Outro argumento que tenta mostrar que o que possui valor em si é a vida biológica, e não a senciência, aponta que os seres sencientes usam a sensação da dor para evitar o que os mataria e, por meio das sensações positivas, sabem quais coisas contribuem para permanecerem vivos.

Segundo esse argumento, a senciência é apenas um *meio* para preservar a vida: as experiências positivas não teriam valor *em si* e as experiências negativas não seriam ruins *em si*. Segundo essa visão, o valor da senciência seria meramente instrumental ao que realmente possui valor em si: estar vivo. O argumento conclui então que os seres vivos (sencientes ou não) deveriam receber consideração moral direta.

O principal problema com esse argumento é que, do fato de que os seres sencientes evitam as experiências negativas e buscam permanecer vivos não se segue que o façam porque enxerguem a vida biológica como possuindo valor em si. O principal motivo pelo qual evitam experiências negativas é o próprio fato de serem negativas. É claro que é possível evitar certa coisa que causa sofrimento *também* por sabermos que ela nos causaria a morte. Mas, do fato de que almejamos permanecer vivos não segue que vejamos a vida *biológica* como tendo valor *em si*. Isso será explicados em mais detalhes a seguir.

Normalmente, pensamos que estar vivo é bom porque nos permite ter experiências valiosas[59]. Os seres sencientes buscam certas coisas porque valorizam as *experiências* que essas coisas proporcionam. Não veem essas experiências como possuindo valor meramente instrumental à permanecerem vivos. Ao invés, estar vivo é bom porque permite essas experiências. Se essas experiências também contribuem para que continuemos biologicamente vivos ou para outras coisas (como a continuidade da espécie, por exemplo), isso é apenas um efeito colateral: isso, por si só, não indica que os seres sencientes almejem tais coisas *enquanto fins*.

Normalmente pensamos que vale a pena viver quando a vida contém experiências valiosas o bastante para considerarmos permanecer vivo melhor do que morrer. Se pensássemos que a vida biológica possui valor em si, manteríamos que há algo de bom em permanecer como um

[59] Sobre o dano da morte para os animais não humanos, ver Horta (2007, p. 537-777; 2010c) e Cunha (2022a, p. 61-92).

corpo vivo sem nenhuma possibilidade de experiências (e nem de voltar a tê-las), e inclusive quando experimentássemos apenas sofrimento extremo e nada mais. Entretanto, esse não parece ser o caso.

Isso tudo sugere que temos razões para concluir o oposto do que a objeção mantém: estar vivo é que só tem valor enquanto meio para se ter experiências significativas.

17. Seres vivos não sencientes são passíveis de ser prejudicados?

O biocentrismo é a visão de que tudo o que é vivo deveria receber consideração moral direta. Proponentes do biocentrismo[60] concordam que só faz sentido dar consideração moral para seres passíveis de ser prejudicados e beneficiados. Entretanto, discordam de que a senciência seja necessária para que haja possibilidade de prejuízo/benefício. Em vez disso, defendem que seres vivos não sencientes (como plantas e fungos, por exemplo) também são passíveis de ser prejudicados e/ou beneficiados.

Os biocentristas afirmam que tudo o que é vivo possui um *bem próprio*, que é evidenciado pelo fato de que florescem em certas circunstâncias e perecem em outras. Por exemplo, de acordo com essa visão, o fato de uma planta crescer ao ser regada é um sinal de que a planta valoriza a água. Observe que os biocentristas não estão a dizer que a planta é senciente, e que possui uma preferência por ser regada (eles reconhecem que a planta não é senciente). O que estão a defender é que, para haver valorização, não é necessário que haja *alguém* a habitar aquele corpo.

Contudo, do fato de que algo floresce em certas condições e não em outras, não se segue que *para esse algo* seja importante se encontrar nesse ou naquele estado e que, portanto, seja prejudicado ou beneficiado por se encontrar em certas circunstâncias e não em outras. Se o organismo em questão não experimenta certos estados como positivos e/ou outros como negativos, é difícil conceber como poderia valorizar estar nessa ou naquela condição. Não há alguém ali para experimentar coisa alguma: é um corpo vivo, mas vazio, que ninguém habita. São vidas que ninguém vive. Assim, uma possível crítica ao argumento biocêntrico é acusá-lo de saltar de um *sentido metafórico* para um *sentido literal* do termo "valorizar"[61]. Veremos isso em mais detalhes a seguir.

Por vezes o critério biocêntrico é defendido por meio de um apelo à linguagem comum. Na linguagem comum utilizamos termos que fazem referência a um suposto bem-estar de entidades não sencientes. Por exemplo, as seguintes expressões são frequentemente utilizadas:

---

60 Para exemplos, ver Attfield (1987b, p. 51), Goodpaster (1978, p. 310), Schweitzer (1962 [1923], p. 342) e Taylor (1986, p. 75).
61 Para essa crítica, ver Singer (2002 [1979], p. 420).

"a planta *gosta* de água"; "isso foi *bom* para a espécie"; "a natureza *quer* o equilíbrio ecológico", "o fungo *quer* umidade" etc.

Contudo, a linguagem comum pode ser altamente enganadora. Quando dizemos "a planta 'gosta' de água", ou "o fungo 'quer' umidade" (ou algum dos outros exemplos acima) estamos a utilizar esses termos em um sentido *metafórico*. Se afirmamos que isso mostra que entidades não sencientes possuem um bem próprio, há então um salto de um sentido metafórico para um sentido literal dos termos "gosta", "foi bom" e "quer". É como dizer (metaforicamente) "o carro quer gasolina"; "aquela música é triste"; "o mar está bravo" e depois concluir (literalmente) que o carro, a música e o mar possuem uma perspectiva de primeira pessoa, com uma vontade e um bem próprio.

É difícil conceber como é possível um organismo valorizar certos estados em detrimento de outros sem que consiga experimentar certos estados como positivos e/ou outros estados como negativos – ainda mais quando não é capaz de experimentar estado algum, sequer estados neutros. Isso nos dá razões para pensarmos que o critério adequado de consideração moral é a senciência, e não a vida meramente biológica.

18. O comportamento de certas plantas e fungos mostra que valorizam certas coisas?

Certos seres vivos não sencientes apresentam determinados comportamentos. Por exemplo, as plantas absorvem nutrientes do solo, realizam fotossíntese, algumas fecham e abrem mediante estímulos de toque ou de luminosidade e assim por diante. Também há estudos que sugerem que o crescimento de plantas é afetado por estímulos sonoros, como a fala e a música[62]. Há uma crença comum de que esses comportamentos mostram que tais organismos são sencientes, ou ainda, que possuem uma intencionalidade e uma vontade de permanecer nesse ou naquele estado, mesmo que não sejam sencientes. A seguir está uma explicação do porquê essa crença comum é equivocada.

A presença de comportamentos não necessariamente implica que há senciência ou valorização. Por exemplo, um termostato reage à variações na temperatura, mas isso não implica que o termostato valorize se encontrar nesta ou naquela temperatura, ou que tenha uma vontade de ficar neste ou naquele estado. Implica apenas que há essa reação mediante certo estímulo. Na verdade, existem robôs que apresentam comportamentos muito parecidos com os de humanos. Mas, isso por si só não mostra que são seres que valorizam certos estados ou que possuem uma vontade. O mesmo vale para o caso de certas plantas que se fecham ao serem tocadas ou que crescem mediante certos sons: isso não implica necessariamente que a planta gosta ou quer ficar nesse ou naquele estado. Não implica que necessariamente haja *alguém* ali. É possível explicar esses comportamentos como resultado de reações físico-químicas.

Por vezes os termos que são utilizados em certos estudos sobre vegetais ou fungos podem ser ambíguos, e sugerir equivocadamente que plantas ou fungos são sencientes, quando na verdade não é isso que o estudo mostra. Por exemplo, certas espécies de fungos emitem sinais elétricos. Em um estudo, as sequências desses sinais foram decodificadas e chamadas de "linguagem"[63]. Quando ouvimos a palavra *linguagem*, normalmente já subentendemos que há um indivíduo, um ser consciente, que entende os símbolos e atribui significado a estes, e que usa-os para comunicar o que se passa em sua mente. No mesmo estudo é afirmado que "a atividade elétrica é utilizada pelos fungos para se comunicarem". Isso pode dar a entender que os sinais são usados intencionalmente pelos fungos, que fungos são alguém, que possuem

[62] Ver Hassanien et. al. (2014).
[63] Para o estudo, ver Adamatzky (2022).

consciência etc. Contudo, o termo "linguagem", tal como utilizado no estudo, é o mesmo sentido usado em inteligência artificial: fala apenas de algo que, apesar de bastante complexo, pode muito bem ocorrer sem ser acompanhado de consciência alguma. Nesse sentido, os sinais elétricos são "utilizados pelos fungos" no mesmo sentido em que um programa de computador "utiliza" os dados inseridos para desempenhar certas atividades. Isso não implica necessariamente consciência[64].

Poderia ser objetado que, assim como é possível explicar tais comportamentos como resultado de reações físico-químicas, também é possível explicá-los partindo do pressuposto de que há uma vontade ou consciência nesses seres. Entretanto, o fato de uma explicação ser *possível* não mostra que necessariamente ela está correta. O ponto aqui é que tais comportamentos podem ser explicados sem ter-se que pressupor que tais organismos são sencientes. Isso é diferente do que ocorre, por exemplo, no caso de animais invertebrados[65] como insetos, crustáceos e aracnídeos, Em seu caso, é muito difícil explicar seus comportamentos sem ter que pressupor que são sencientes. Além disso, tais animais, diferentemente de plantas ou fungos, possuem uma estrutura física (um sistema nervoso centralizado) que desempenha a função de processar as informações que chegam ao organismo e criar as condições para o aparecimento da consciência[66]. Já no caso de seres que não possuem um sistema nervoso (nem algo que desempenhe uma função análoga), há razões para supormos que seu comportamento é resultado de reflexos. Isso será explicado em mais detalhes a seguir.

Porque experimentam certos estados como positivos e outros como negativos os seres sencientes se comportam de determinada maneira (evitam aquilo que lhes causaria experiências negativas e buscam aquilo que lhes causaria experiências positivas). Entretanto, o fato de que há certo comportamento não é *suficiente* para se concluir que há valorização por parte de um organismo. Mesmo no caso dos seres sencientes, é possível que em certo momento sua senciência esteja ausente (por exemplo, mediante anestesia geral) e, ainda assim, o corpo continue a exibir certos comportamentos por conta de reflexos.

---

[64] Sobre por que uma linguagem não requer necessariamente consciência, ver Searle (1980).
[65] Para uma revisão dos estudos sobre senciência em animais invertebrados, ver Ética Animal (2019a, 2021d, 2022b). Para mais estudos sobre senciência em invertebrados, ver Smith (1991); Mather (2001); Mather; Anderson (2007); Elwood; Barr; Patterson (2009) e Broom (2014); Birch et al (2021).
[66] Sobre o papel do sistema nervoso em criar as condições para o aparecimento da consciência, ver Ética Animal (2015a).

Isso funciona assim por conta do que é conhecido como arcos reflexos[67]. Considere por exemplo a martelada no joelho que é dada no exame para tirar carteira de motorista. Quando a informação da pancada chega no sistema nervoso, percorre dois caminhos. Um deles, mais curto e direto, vai da medula espinhal para os músculos. Outro, mais longo e indireto, vai da medula espinhal para o cérebro, onde a informação é processada e são criadas as condições para o aparecimento da experiência. É por essa razão que o reflexo do joelho é instantâneo, e a sensação chega um pouquinho depois.

Existem determinados sistemas nervosos que operam de maneira semelhante aos arcos reflexos, mas sem a parte da sensação. Por exemplo, existem certos animais, como as águas-vivas e os pepinos-do-mar, que possuem sistemas nervosos, mas não possuem nenhum cérebro ou qualquer outro órgão que desempenhe sua função[68]. Esses animais exibem reflexos (e por vezes comportamentos relativamente complexos), mas isso não é um indicador de que tenham experiências. Um mecanismo similar aparece em certos organismos que não possuem sistema nervoso, como as plantas carnívoras e plantas dormideiras, por exemplo.

Assim, a falta de uma estrutura física nesses organismos que desempenhe a função de criar as condições para dar lugar à experiências, e ao mesmo tempo a presença de reflexos, é uma forte razão para se concluir que a existência de comportamentos, por si só, é insuficiente para se concluir que o organismo em questão é senciente, que está a valorizar certos estados ou a exprimir uma vontade.

[67] Ver Ética Animal (2015c).
[68] Ver Ética Animal (2015e).

19. A vida sem senciência tem valor?

19.1. Senciência ou vida?

Se adotarmos o critério biocêntrico defenderemos que as vidas dos seres vivos, sencientes ou não, são valiosas. Por outro lado, se adotarmos o critério da senciência, diremos que é o fato de podermos ter experiências positivas na vida aquilo que a torna valiosa (e não o mero fato de haver vida biológica). Qual dessas posições devemos adotar? A seguir estão três exemplos que têm sido utilizados para defender o critério da senciência.

19.2. O exemplo do coma total irreversível

Imagine que você precise escolher uma das duas opções a seguir:

(1) Ou morrer agora (sem haver vida alguma após a morte - isto é, ser aniquilado).

(2) Ou ser colocado em um coma *total* (sem experiência alguma, nem mesmo sonhos) *completamente irreversível* (isto é, sem chance alguma de sair do coma).

Se o mero fato de se estar vivo (sem experiências) fosse algo valioso, então seríamos beneficiados se fôssemos colocados no coma total irreversível em comparação a sermos aniquilados agora. Mas, do nosso ponto de vista não faz diferença sermos aniquilados agora ou sermos colocados no coma total irreversível: na verdade, somos igualmente aniquilados em ambas as opções, Isso sugere que o mero fato de se estar vivo em um sentido biológico não é valioso em si.

Obviamente, poderiam existir razões *indiretas* para se preferir o coma. Seus parentes poderiam querer o seu corpo vivo. Você poderia ter deixado um pedido para manter seu corpo vivo o maior tempo possível. Mas, esses apelos indiretos são todos apelos às preferências de seres sencientes (às de seus parentes ou às suas, quando ainda era senciente). Portanto, não servem como defesa do biocentrismo.

19.3. O exemplo da seguradora estelionatária

Por vezes, quando as pessoas usam a palavra *vida*, na verdade o que querem dizer é *senciência*. Como há essa ambiguidade no uso da palavra, por vezes acontece de alguém estar a defender que é a senciência que tem valor, mas acreditando que está a defender que é a vida que tem valor.

Considere, por exemplo, quando as pessoas perguntam: "há vida após a morte?". O que querem saber, na verdade, é se após a morte continuamos a ter experiências (isto é, se continuamos sencientes). Essa pergunta é feita por um motivo muito simples: valorizamos determinadas experiências e, por isso, gostaríamos de saber se é possível continuar a tê-las após a morte do corpo. Nessa pergunta, o que se quer dizer com a palavra *vida*, não é a mera vida *biológica*, mas a vida *psicológica*, isto é, a *senciência*. Isso pode ser ilustrado pelo exemplo a seguir.

Imagine que uma seguradora garantisse que, se pagássemos uma quantia mensal até morrermos, teríamos uma vida após a morte. E mais: a seguradora garante que essa vida seria valiosa. Imagine então que você junta todas as suas economias e paga por quarenta anos a mensalidade.

Entretanto, um dia você por acaso encontra a cientista que foi quem descobriu como proporcionar uma vida após a morte. Ela lhe conta que, além de ser uma cientista, é também adepta do critério biocêntrico de consideração moral, e acredita que toda vida tem valor, independentemente de haver ou não senciência. Você então pergunta a ela, com muita curiosidade, como é essa vida após a morte que você pagou durante quarenta anos para ter. Ela responde sorridentemente: "é uma vida meramente biológica, sem senciência alguma. Você não terá experiência alguma, nunca mais, mas o seu corpo será mantido vivo por toda a eternidade. Não é maravilhoso?".

Certamente que ficaríamos indignados com essa resposta (ainda mais depois de pagarmos a mensalidade durante quarenta anos). Mas, se ficamos indignados, é porque achamos que uma vida assim não tem valor. Se é assim, então não acreditamos que tem valor uma vida meramente biológica, sem possibilidade alguma de experiências. Aquilo que pensamos que tem valor são as experiências que podemos ter na vida. Se esse for o seu caso, então você aceita o critério da senciência, e não, o critério biocêntrico.

19.4. O exemplo da senciência sem vida

Vejamos um terceiro exemplo que também sugere que aquilo que tem valor são as experiências, e não a vida biológica.

Suponhamos que você descubra, no futuro, que está com uma doença terminal, e que não há nada possível de se fazer para salvar o seu corpo biológico. Entretanto, imaginemos que está disponível uma nova tecnologia, que permite você trocar aos poucos o seu corpo biológico por um corpo feito de um material não biológico. Imagine que isso também se aplicará ao seu cérebro, com cada neurônio biológico sendo gradualmente substituído por neurônios não biológicos. Entretanto, diferentemente do exemplo anterior, sua senciência não desaparecerá: você continuará tão senciente quanto é agora, mas com um novo corpo, não biológico[69].

Nessa condição, você não seria mais um ser vivo, pois não teria mais as características que definem um ser vivo: manter homeostase, possuir um ciclo de vida, ser composto de células, sofrer metabolismo etc. Entretanto, a pergunta é: nessa condição, sua existência continuará tendo valor? Parece que certamente sim, pois você poderá continuar a fazer tudo o que gosta, e a experimentar tudo aquilo que faz com que a sua vida, agora, tenha valor - a única diferença será que seu corpo não será orgânico. Mas, então, isso sugere que aquilo que possui valor é a senciência, e não a vida biológica, pois em tal condição você continuaria sendo senciente, mas não seria mais um ser vivo.

[69] Sobre a possibilidade de senciência não biológica no futuro, ver Tomasik (2015b).

20. Todo ser vivo possui "interesses biológicos"?

Um caso específico de especismo antropocêntrico consiste em não considerar certos interesses de animais não humanos porque eles não possuem todos os interesses que os humanos têm. Por exemplo, não levar em conta o interesse de um peixe em não sofrer porque ele não possui o interesse em ler um livro. Humanos possuem certos interesses específicos (em decorrência de sua capacidade racional), mas, compartilham com os animais não humanos certos "interesses da senciência", isto é, interesses que, para existirem, é suficiente que o ser em questão seja senciente.

Por vezes é sugerido que uma discriminação análoga favoreceria seres sencientes sobre os seres vivos não sencientes[70]. O argumento mantém que, embora os seres sencientes tenham certos interesses específicos (por exemplo, não sofrer e ter experiências positivas), há interesses dos seres sencientes que dizem respeito à sua biologia: comer, dormir, descansar. Isto é, dizem respeito às necessidades básicas do corpo biológico.

Contudo, prossegue o argumento, os seres vivos não sencientes também têm necessidades básicas. Uma planta precisa metabolizar os nutrientes do solo e ser regada para continuar viva. O argumento conclui que, assim como existem "interesses da senciência" que seriam compartilhados por animais humanos e não humanos, existem "interesses biológicos" que seriam compartilhados por todos os seres vivos, sencientes ou não.

Entretanto, um problema com esse argumento é que o interesse que os seres sencientes possuem na satisfação das necessidades biológicas é meramente *instrumental* ao seu bem-estar. A satisfação das necessidades biológicas não é importante *em si*. Não são essas necessidades biológicas que fazem com que os seres sencientes tenham um bem-estar e, portanto, que tenham um interesse em satisfazer tais necessidades. Seres sencientes possuem um bem-estar porque são capazes de ter estados mentais positivos e negativos. Esse ponto fica claro quando perguntamos por que é importante termos nossas necessidades biológicas satisfeitas. Comer, descansar e dormir parecem ter valor justamente porque evitam sofrimento e porque proporcionam experiências positivas (seja diretamente, seja indiretamente por evitar a morte). Como os seres vivos não sencientes não são capazes de experiência alguma, a

70 Ver, por exemplo, Felipe (2006, p. 7), Naconecy (2007, p. 151) e Varner (1998, p. 268).

satisfação de suas necessidades biológicas não teria para eles valor algum, dado que não há o ponto de vista deles: não há *alguém* dentro daqueles corpos.

Poderia ser objetado o seguinte: "o interesse em comer, dormir e descansar é instrumental também ao interesse em se manter vivo, que é um interesse puramente biológico". Contudo, é possível perguntar "por que (e quando) é bom estar vivo?". Existem algumas condições onde estar vivo é um prejuízo para quem vive (por exemplo, uma vida com apenas sofrimento extremo). Também existem condições onde estar vivo é indiferente (por exemplo, um coma vegetativo total irreversível, onde há um corpo vivo, mas não há mais um indivíduo). Se é assim, então estar vivo não é bom *em si*: é bom dependendo do que seria possível experimentar na vida[71]. Se é assim, então estar vivo possui valor meramente instrumental à realização de interesses que dependem da senciência para existir.

Assim, o fato de os seres sencientes terem determinados interesses cuja satisfação requer que tenham suas necessidades biológicas satisfeitas não indica, nem que os seres vivos não sencientes tenham os mesmos interesses, e nem que possuir necessidades biológicas seja suficiente para se ter interesses.

[71] Sobre o dano da morte para os seres sencientes, ver o terceiro volume desta coleção. Ver também Horta (2007, p. 537-777; 2010c) e Cunha (2022a, p. 61-92).

21. Se plantas forem consideráveis, tanto faz comer animais ou plantas?

Um alegado respeito por todos os seres vivos frequentemente é mencionado não com o objetivo de defender os seres vivos não sencientes, mas para tentar justificar excluir os animais não humanos da esfera de consideração moral. Por exemplo, é muito comum o apelo a uma suposta consideração pelas plantas como tentativa de justificar o consumo de animais.

Entretanto, esse argumento não conseguiria justificar o que pretende nem mesmo se todos os seres vivos fossem moralmente consideráveis. Isso é assim porque ainda haveria uma razão para priorizar os seres sencientes em situações onde, seja lá o que escolhermos, necessariamente prejudicaremos, ou seres sencientes, ou seres vivos não sencientes.

A razão é que seres sencientes, devido à possibilidade de experimentarem sofrimento e de serem impedidos de desfrutar de experiências positivas (como acontece quando alguém morre, por exemplo), são passíveis de ser prejudicados de formas particularmente graves que nenhum ser não senciente é capaz de ser.

Paul Taylor, um dos principais proponentes do biocentrismo (a visão que defende que todos os seres vivos, sencientes ou não, são moralmente consideráveis), concorda com esse ponto[72]. Ele reconhece que qualquer forma de sofrimento é uma ocorrência intrinsecamente negativa na vida de um ser senciente. Por essa razão, ele conclui que, entre matar plantas ou matar animais sencientes, é menos errado matar plantas se os animais sofrerem.

Poder-se-ia pensar que a mesma visão teria de prescrever que, então, tanto faz matar o ser senciente ou o ser meramente vivo, desde que a morte do ser senciente seja indolor. Contudo, lembremos que Taylor condena causar uma morte com sofrimento devido ao sofrimento ser negativo. Mas, o inverso poderia ser dito do prazer ou da felicidade: são experiências positivas. Uma maneira de um ser senciente ser prejudicado é com a presença de experiências negativas; mas, outra é com a ausência de experiências positivas (algo que acontece quando morrem[73]).

---

[72] Taylor (1986, p. 295).
[73] Para um desenvolvimento desse argumento, ver Cunha (2021, p. 59-61, 93-96. 99-112).

Se é assim, então toda vez que a morte de um ser senciente impedir o desfrute de experiências positivas, ela é pior do que a morte de um ser meramente vivo (mesmo que a morte seja indolor, e mesmo que tivéssemos de considerar todos os seres vivos), pois somente o ser senciente é prejudicado pelo impedimento daquilo que experimentaria de positivo se continuasse vivo. Portanto, mesmo que plantas fossem moralmente consideráveis, isso não justificaria o consumo de animais.

Na verdade, no que se refere à alimentação, a implicação lógica que se segue para alguém que acredita que plantas são moralmente consideráveis é adotar o frutarianismo botânico ético, postura que se caracteriza pelo consumo de apenas aquilo que se desprende de uma planta. Normalmente, quando as pessoas percebem essa implicação, param imediatamente de defender que plantas são moralmente consideráveis. Isso mostra que elas não acreditavam de fato no que estavam defendendo. Estavam apenas buscando uma desculpa para continuarem consumindo os animais. Entretanto, o ponto importante a ser observado aqui é que, como vimos acima, mesmo se plantas fossem moralmente consideráveis, ainda haveria razões para priorizar os seres sencientes – e isso independe de se quem defende a consideração moral por plantas o faz de modo sincero ou não.

REFERÊNCIAS

ADAMATZKY, A. Language of fungi derived from their electrical spiking activity. *Royal Society Open Science*, v. 9, n. 4, 2022

ADAMO, S. A. Do insects feel pain? A question at the intersection of animal behaviour, philosophy and robotics. *Animal Behaviour*, n. 118, p. 75-79, 2016.

ALLEN-HERMANSON, S. Insects and the problem of simple minds: Are bees natural zombies? *Journal of Philosophy*, 105, p. 389-415, 1980.

ANIMAL ETHICS. *Introduction to wild animal suffering:* A guide to the issues. Oakland: Animal Ethics, 2020.

ATTFIELD. Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance. *Philosophica*, n. 39, p. 47-58, 1987b.

BARRON, A. B. & KLEIN, C. What insects can tell us about the origins of consciousness. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, n. 113, p. 4900-4908, 2016.

BENTHAM, J. *Introduction to the principles of moral and legislation*. Oxford: Oxford University Press, 1996 [1789].

BIRCH, J.; BURN, C.; SCHNELL, A.; BROWNING, H; CRUMP, A. *Review of the Evidence of Sentience in Cephalopod Molluscs and Decapod Crustaceans*. London: The London School of Economics and Political Science 2021.

BROOM, D. M. *Sentience and animal welfare*. Wallingford: CABI, 2014.

CABANAC, M.; CABANAC, A. J.; PARENT, A. The emergence of consciousness in phylogeny. *Behavioural Brain Research*, v. 198, p. 267-272, 2009.

CARERE, C.; MATHER, J. (orgs.). *The welfare of invertebrate animals*, Dordrecht: Springer, 2019.

COLLETT, M.; COLLETT, T. S. How does the insect central complex use mushroom body output for steering? *Current Biology*, n. 28, p. R733-R734, 2018.

CONABIO. Estratégia Nacional Sobre Espécies Exóticas Invasoras. *Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Biodiversidade de Florestas*, 2009.

COUNCIL OF EUROPE. Convention on the conservation of european wildlife and natural habitats: Recommendation on the eradication of the ruddy duck (oxyura jamaicensis) in the western palaearctic by 2020. *Standing Committee 36th meeting Strasbourg,* 15-18 nov. 2016.

COUNCIL OF EUROPE. Eradication of the ruddy duck oxyura jamaicensis in the western palaearctic: a review of progress and a revised action plan for 2021–2025. In: *convention on the conservation of european wildlife and natural habitats*. Strasbourg, 03 dez. 2020.

CUNHA, L. C. A situação dos insetos: o quão importante é essa questão? *Revista de Filosofia Aurora*, v. 35, e202330391, 2023, p. 1-16.

CUNHA, L. C. *Uma breve introdução à ética animal*: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente. Curitiba: Appris, 2021.

CUNHA, L. C. *Razões para ajudar:* o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas. Curitiba: Appris, 2022a.

DOODY, J. S.; PAULL, P. Hitting the ground running: Environmentally cued hatching in a lizard. *Copeia*, v. 1, p. 160-165, 2013.

DORADO, D. *El conflicto entre la ética animal y la ética ambiental*: bibliografía analítica. Tese (Doutorado em Biblioteconomia). Madrid: Universidad Carlos III, 2015.

EFSA - EUROPEAN FOOD SAFETY AUTHORITY. Opinion of the Scientific Panel on Animal Health and Welfare (AHAW) on a request from the Commission related to the aspects of the biology and welfare of animals used for experimental and other scientific purposes. *EFSA Journal*, v. 292, p. 1-136, 2005b.

ELWOOD, R. W.; BARR, S.; PATTERSON, L. Pain and stress in crustaceans? *Applied Animal Behaviour Science*, v. 118, p. 128-136, 2009.

ÉTICA ANIMAL. A situação dos animais na natureza. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 23 out. 2016a.

ÉTICA ANIMAL. Ajudando os animais na natureza. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 23 out. 2016b.

ÉTICA ANIMAL. Biologia do bem-estar. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 8 jul. 2019b.

ÉTICA ANIMAL. Critérios para reconhecer a senciência. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 24 out. 2015a.

ÉTICA ANIMAL. Dinâmica de populações e o sofrimento dos animais. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 27 out. 2015b.

ÉTICA ANIMAL. O desenvolvimento da senciência em animais juvenis. *Ética Animal:* ativismo e investigação em defesa dos animais, 12 abr. 2022c.

ÉTICA ANIMAL. O problema da consciência. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 24 out. 2015c.

ÉTICA ANIMAL. Por que a visão popular dos animais que vivem na natureza está errada? *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 24 fev. 2017.

ÉTICA ANIMAL. Que seres não são conscientes? *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 19 out. 2015e.

ÉTICA ANIMAL. Senciência em invertebrados: uma revisão da literatura neurocientífica. *Ética Animal:* ativismo e investigação em defesa dos animais, 20 ago. 2019a.

ÉTICA ANIMAL.Senciência em invertebrados: uma revisão das evidências comportamentais. *Ética Animal:* ativismo e investigação em defesa dos animais, 20 jul. 2022b.

ÉTICA ANIMAL. Um exemplo prático da oposição entre ambientalismo e consideração pelos animais: a matança ambientalista de javalis e javaporcos no Brasil. *Ética Animal*: ativismo e investigação em defesa dos animais, 27 Jan 2021b.

ÉTICA ANIMAL. Uma fisiologia ilustrada do sistema nervoso de invertebrados. *Ética Animal:* ativismo e investigação em defesa dos animais, 3 set. 2021d.

FARIA, C. Muerte entre las flores: el conflicto entre el ambientalismo y la defensa de los animales no humanos. *Viento Sur*, v. 125, p. 67-76, 2012.

FARIA, C. Sobre o bem de tudo e de todos: a conjunção impossível entre ambientalismo e libertação animal. *Agora*: Papeles de Filosofia, v. 30, n. 2, p. 27-41, 2011.

FELIPE, S. T. Por uma questão de justiça ambiental: perspectivas críticas à teoria de John Rawls. *Ethic@*, vol.5, n. 3, p. 5-31, 2006.

FLETCHER, G. *The Philosophy of Well-Being:* An Introduction. Londres: Routledge, 2016.

FRANCIONE, G. *Introduction to animal rights:* your child or the dog? Philadelphia: Temple University Press, 2000.

FRANKLIN, J. H. *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2005.

FRIDJA, N.H. *The Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

GENOVEZ, A. G. Metas ambientalistas vs consideração moral dos animais não humanos: o que pensam ambientalistas quanto ao uso de tecnologias para intervir na natureza? *Revista Peri*, v. 15, n. 1, p. 76-96, 2023.

GOODPASTER, K. E. On Being Morally Considerable. *Journal of Philosophy*, n. 75, p. 308-25, 1978.

GRONENBERG, W. & LÓPEZ-RIQUELME, G. O. Multisensory convergence in the mushroom bodies of ants and bees. *Acta Biologica Hungarica*, n. 55, p. 31-37, 2004.

HARGROVE, E. C. (org.), *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate*: The Environmental Perspective. Albany: State University of New York, 1992.

HASSANIEN, R.; HOU, T; LI, Y.; LI, B. Advances in Effects of Sound Waves on Plants. *Journal of Integrative Agriculture*, v. 13, n. 2, p. 335-348, 2014.

HORTA, O. Contra a ética da ecologia do medo: por uma mudança nos objetivos de intervenção na natureza. *Ethic@*, v. 16, n. 1, p. 165-188, 2017 [2010d].

HORTA, O. Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild. *Télos*, v. 17, p. 73-88, 2010b.

HORTA, O. Igualitarismo, igualación a la baja, antropocentrismo y valor de la vida. *Revista de Filosofía da Universidad Complutense de Madrid*, v. 35, n. 1, p. 133-152, 2010c.

HORTA, O. Moral Considerability and the Argument from Relevance. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 31, n. 3, p. 369-388, 2018a.

HORTA, O. The ethics of the ecology of fear against the nonspeciesist paradigm: A shift in the aims of intervention in nature. *Between the Species,* v. 13, n. 10, p. 163-187, 2010d.

HORTA, O. *Un desafío para la bioética*: la cuestión del especismo. Tese (Doutorado em Filosofia). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2007.

JOHNSON, L. *A Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*. New York: Cambridge University Press, 1991.

KAISER, M. Neuroanatomy: Connectome connects fly and mammalian brain networks. *Current Biology*, n. 25, p. R416-R418, 2015.

KANT, I. *Groundwork of the metaphysic of morals*. London: Hutchinson, 1948 [1785].

KAVALIERS, M.; HIRST, M.; TESKY, G. C. A functional role for an opiate system in snail thermal behaviour. *Science*, v. 220, p. 99-101, 1983.

KAAS, J. H. (org.). *Evolution of nervous systems*. Amsterdam: Elsevier, 2016.

KAGAN, S. *Normative Ethics*. Colorado: Westview Press, 1998.

KORSGAARD, C. Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals. *The Tanner Lectures on Human Values*, v. 24, p. 77-110, 2005.

LINKOLA, K. P. *Can Life Prevail?* A Radical Approach to the Environmental Crisis. Budapest: Aktos Media, 2009.

LINKOLA, K.P. Humanflood. In: PARFREY, A. (org.). *Apocalypse Culture II*. Port Townsend: Feral House, 2000, p. 436-51.

LINKOLA, K. P. *Toisinajattelijan päiväkirjasta*. Porvoo: WSOY, 1979.

LOCKWOOD, J. A. Not to Harm a Fly: Our Ethical Obligations to Insects. *Between the Species*: n. 3, v.4, 1988, p. 204-211.

MATHER, J. A. Animal suffering: An invertebrate perspective. *Journal of Applied Animal Welfare Science*, v. 4, p. 151-156, 2001.

MATHER, J. A.; ANDERSON, R. C. Ethics and invertebrates: A cephalopod perspective. *Diseases of Aquatic Organisms*, v. 75, p. 119-129, 2007.

MENDL, M.; PAUL, E. S.; CHITTKA, L. Animal behaviour: Emotion in invertebrates? *Current Biology*, 21, p. R463-R465. 2011.

NACONECY, C. M. Ética animal... ou uma "ética para vertebrados"? Um animalista também pratica especismo? *Revista Brasileira de Direito Animal*, v. 2, n. 3, p. 119-153, 2007.

NATIONAL MUSEUM OF NATURAL HISTORY & SMITHSONIAN INSTITUTION. Numbers of insects (species and individuals). *Encyclopedia Smithsonian*, 2008.

PICHLER, N.A.; GIACOMINI, A. C. V.V. *Ética em pesquisa com animais e humanos*: bem-estar e dignidade. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014.

POLILOV, A. A. The smallest insects evolve anucleate neurons. *Arthropod Structure & Development*, n. 41, p. 29-34, 2012.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Harvard: Harvard University Press, 1999 [1971].

REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. 2. ed. Los Angeles: University of California Press, 2004 [1984].

REGAN, T. The Nature and Possibility of an Environmental Ethic. *Environmental Ethics*, vol. 3, n. 1, p. 19-34, 1981.

ROLSTON III, H. Respect for life: counting what Singer finds of no account. In: JAMIESON, Dale (org.). *Singer and His Critics*. Oxford: Blackwell, pp. 247-268, 1999.

ROSS, W. D. *The right and the good*. Oxford: Clarendon Press, 1930.

ROWLANDS, M. *Animal Rights*: A Philosophical Defense. London: MacMillan Press, 1998.

RYDER, R. *Painism:* a modern morality. London: Open Gate Press, 2002.

SANTOS, B. A. G. Três teorias sobre o bem-estar. *Crítica na Rede*. 11, jan. 2017.

SAPONTZIS, S. F. *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

SCHWEITZER, A. *Civilización y ética*. Buenos Aires: Sur, 1962 [1923].

SEARLE, J. Minds, Brains and Programs. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 3, n. 3, p. 417–457, 1980.

SHELTON. J. A. Killing Animals That Don´t Fit In: Moral Dimensions of Habitat Restoration. *Between the Species*, v. 13, n. 4, 2004.

SILVERMAN, J. Sentience and sensation. *Lab Animal*, n. 37, v. 10, p. 465-467, 2008.

SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1979].

SMITH, J. A. A question of pain in invertebrates. *ILAR Journal*, v. 33, p. 25-31, 1991.

SOBEL, D. Full-information Accounts of Well-being. *Ethics*, n. 104, p. 784-810, 1994.

TAYLOR, P. *Respect for nature*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

TOMASIK, B. How Many Animals are There? *Essays on Reducing Suffering*, 07 ago. 2019a.

TOMASIK, B. Why digital sentience is relevant to animal activists. *Animal Charity Evaluators*. 03 fev. 2015b.

VARNER, G. *In Nature's Interests?: Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*. New York:Oxford University Press, 1998.

WILMER, G. How does it feel to be a bee? The quest to understand animal sentience. *Horizon: The EU Research & Inovation Magazine*. 16 fev. 2021.

ZIMMERMAN, M. E.; CALLICOTT, J. B.; SESSIONS, G.; WARREN, K. J.; CLARK, J. (orgs.). *Environmental Philosophy:* From Animal Rights to Radical Ecology. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1993.

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME VII

A ÉTICA E A SITUAÇÃO DOS ANIMAIS SELVAGENS

UMA ANÁLISE DA QUESTÃO DOS DANOS NATURAIS

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME VII

A ÉTICA E A SITUAÇÃO DOS ANIMAIS SELVAGENS

UMA ANÁLISE DA QUESTÃO
DOS DANOS NATURAIS

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME VII

A ÉTICA E A SITUAÇÃO DOS ANIMAIS SELVAGENS

UMA ANÁLISE DA QUESTÃO DOS DANOS NATURAIS

Luciano Carlos Cunha

SOBRE O AUTOR

Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina, coordenador geral no Brasil das atividades da organização Ética Animal e criador do site Senciência e Ética. É também autor dos livros *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente* e *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Publicou também capítulos em outras obras e artigos em periódicos especializados, que podem ser lidos aqui.

Orcid: 0000-0003-3022-8121



SOBRE A OBRA

Este livro descreve como os processos naturais tipicamente afetam os animais que vivem na natureza, apresenta os fundamentos da proposta de ajudar esses animais e também o debate em torno dessa proposta.

ISBN nº 978-65-01-49140-0 1ª edição Maio de 2025.

Esta obra faz parte da coleção *Uma Jornada pela Ética Animal: Do Básico ao Avançado*, coleção que tem como objetivo oferecer, com textos didáticos porém aprofundados, uma análise das muitas questões discutidas na área de ética animal desde o seu surgimento até os dias atuais.

A produção deste trabalho foi financiada pela organização Ética Animal.



SUMÁRIO

1. O que fazer em relação aos animais que vivem na natureza? 8
2. Como não entender a questão 10
3. Como os processos naturais tipicamente afetam os animais selvagens? 12
4. A visão de que não é um problema porque as vítimas são animais não humanos ... 16
5. Fundamentos da proposta de ajudar vítimas de processos naturais 19
5.1. Introdução 19
6. A proposta de ajudar os animais selvagens é arrogante? 21
7. A proposta de ajudar os animais selvagens é antropocêntrica? 23
8. Quanto menos influência humana no mundo, melhor? 24
9. Seria a proposta de ajudar os animais selvagens bem-estarista? 26
10. A proposta de ajudar os animais selvagens viola a liberdade deles? 29
11. A acusação de criar dependência 32
12. A acusação de paternalismo 34
13. A objeção de que o sofrimento tem valor instrumental 36
14. A proposta de ajudar os animais vê os humanos como separados da natureza? ... 37
15. Se a natureza não é má, o sofrimento natural é neutro? 39
16. Se a natureza é indiferente ao sofrimento dos animais, por que ajudá-los? 41
17. Respeitar a natureza dos animais selvagens requer largá-los à própria sorte? 43
18. Não é absurdo intervir em conflitos entre animais? 45
19. Quais áreas devem responder o que fazer em relação aos animais selvagens? 48
20. Ambientalistas devem se opor à ajuda aos animais selvagens? 51
21. Somos moralmente responsáveis apenas por práticas humanas? 55
22. Tentativas de defender que a prioridade é dos animais domesticados 62
23. Ajudar os animais impediria que os genes mais adaptados prevalecessem? 65
24. Ajudar os animais selvagens não poderia tornar as coisas ainda piores? 68
25. Objeções que questionam a praticidade da proposta de ajudar 72
26. O que já vem sendo feito para ajudar os animais selvagens? 75
27. O que mais poderia ser feito para ajudar: estabelecendo a biologia do bem-estar 78
28. Quais tecnologias poderiam ser usadas para ajudar os animais na natureza? 83
29. Os animais teriam o direito de não serem esterilizados? 85
30. A questão do parasitismo 91
31. A questão da predação 93
32. Discutindo nossa capacidade de avaliar quando viver vale ou não a pena 106

33. O argumento do prolongamento da agonia.....109
34. A objeção de que o saldo da situação dos animais na natureza pode ser positivo 111
35. Qual o impacto do veganismo na situação dos animais selvagens? 114
36. O debate sobre a destruição da natureza 117
37. O debate sobre a expansão e restauração da natureza 124
REFERÊNCIAS 132

1. O que fazer em relação aos animais que vivem na natureza?

Uma crença comum é a de que, quanto aos animais que vivem na natureza, devemos simplesmente parar de prejudicá-los e "deixá-los em paz", e ajudá-los somente se forem prejudicados direta ou indiretamente por práticas humanas. Quando os animais são vítimas de processos naturais como desastres naturais, fome, sede e doenças, segundo essa posição devemos "deixar a natureza seguir o seu curso".

Essa posição tem sido questionada de modo crescente nos últimos anos[1]. Um possível questionamento é acusá-la de especismo antropocêntrico, no sentido de manter um padrão arbitrário de moralidade dependendo de se as vítimas são humanas ou não humanas, pois quando os humanos são vítimas de fome, sede, doenças e desastres naturais, seus proponentes não dizem "deixemos a natureza seguir o seu curso".

Outro questionamento defende que limitar a consideração moral aos animais a danos decorrentes de práticas humanas é incompatível com realmente se importar com o bem dos animais. Por exemplo, seria muito estranho dizer "eu me importo com o bem dessa pessoa, mas eu só a salvaria de um incêndio causado por humanos; em um incêndio causado naturalmente, eu a deixaria queimando até morrer". Em outras palavras, o argumento é o de que, se realmente nos importamos com os animais (e não com um ideal de pretensa "pureza humana" de não fazer o mal mas deixar o mal ocorrer), defenderemos que estes devem ser ajudados independentemente de serem vítimas de práticas humanas ou de processos naturais.

Em outras vezes é reconhecido que temos razões para evitar que os animais sejam prejudicados por danos naturais, mas é defendido que essas razões são mais fracas do que quando os danos decorrem de práticas humanas. Entretanto, a crítica aqui seria a mesma: se realmente nos importamos com o bem das vítimas, e não com um ideal de "pureza humana", nosso critério para determinar a prioridade será baseado na *magnitude* do dano, e não na *origem* do dano. Isto é, priorizaremos evitar os danos mais graves, independentemente de decorrerem de práticas humanas ou de processos naturais.

[1] Ver por exemplo Bonnardel (1996); Cowen (2003); Cunha (2018; 2022); Faria (2016); Faria; Paez (2015a, 2015b); Fink (2005); Horta (2010. 2017); Johannsen (2020); Mannino (2015); McMahan (2015); Pearce (2015); Sapontzis (1984); Tomasik (2015a) e Torres Aldave (2015).

Estes são, em resumo, os argumentos centrais da proposta de ajudar os animais vítimas dos processos naturais. No restante deste livro abordaremos o debate em torno dessa proposta.

2. Como não entender a questão

2.1. A ideia de que não é uma questão de ética

Uma visão comum é a de que danos que decorrem de desastres naturais, fome, sede, doenças e de conflitos entre animais não são uma questão de ética porque não faz sentido responsabilizar moralmente, nem os processos naturais, nem os animais não humanos. Segundo essa visão, por essa razão, não devemos tentar minimizar esse tipo de dano.

Há pelo menos dois erros básicos que essa visão comete, explicados separadamente a seguir.

2.2. Seja lá o que você pense que devemos fazer, é uma questão de ética

O primeiro erro está na contradição entre as afirmações "a maneira como os processos naturais afetam os animais selvagens está fora do escopo da avaliação ética" e "temos o dever de não ajudar os animais selvagens que são vítimas de processos naturais".

Porém, a coisa vai mais além: mesmo quem afirma que ajudar os animais nesse caso deveria ser opcional também está vendo a questão como uma questão de ética, pois a ética trata não apenas do que é moralmente requerido ou proibido, mas também do que é moralmente permissível, mas não requerido. Em resumo, seja lá o que alguém pense que devemos fazer em relação a essa situação, ela é uma questão de ética simplesmente porque ela diz respeito a saber se uma ação deveria ser requerida, proibida ou permitida.

Há questões que não são questões de ética. Por exemplo: "há vida em outros planetas?"; "qual era a identidade de Jack, o estripador?"; "Será que vai chover amanhã em Florianópolis?"; "Qual a data de aniversário de Luciano Cunha?"; "Quanto é 2+2?"; "Existe vida após a morte?"; "O que é a consciência?". Nenhuma dessas questões é uma questão de ética porque nenhuma diz respeito a saber como devemos agir (ainda que algumas delas possam ter influência indireta sobre as razões para agirmos dessa ou daquela forma). A questão sobre qual deveria ser nossa atitude diante dos danos que os animais padecem em decorrência dos processos naturais é sobre como devemos agir. Portanto, é uma questão de ética.

2.3. A questão é colocada para nós, não para os processos naturais ou para os animais

O segundo erro é que o fato de processos naturais e os animais não humanos não serem moralmente responsabilizáveis é irrelevante, uma vez que a questão não está sendo colocada para eles, e sim, *para nós*. Somos nós que devemos responder o que devemos fazer em relação a essa questão. O fato de os processos naturais e os animais não serem responsabilizáveis pelo que escolhem não faz com que nós deixemos de sê-lo.

Para ilustrar, imagine que a mesma desculpa fosse oferecida em uma situação envolvendo vítimas humanas. Por exemplo, imagine que um governo pudesse salvar humanos em uma enchente, sem sacrificar nada de importância maior ao fazer isso. Entretanto, imaginemos que os governantes dissessem: "não temos obrigação de fazer nada, porque a água não pode ser moralmente responsabilizada". No mínimo isso seria considerado (corretamente, ao meu ver) como uma desculpa das mais esfarrapadas. Contudo, o fato de as vítimas serem animais não humanos não faz com que essa mesma desculpa seja menos esfarrapada.

3. Como os processos naturais tipicamente afetam os animais selvagens?

3.1. A situação dos animais selvagens

Existem objeções à proposta de ajudar os animais selvagens que negam que haja necessidade de ajudá-los. Por exemplo, uma crença comum é de que a situação dos animais selvagens não é lá muito ruim. Segundo essa visão a maioria dos animais selvagens vive vidas satisfatórias, e a quantidade de animais vítimas dos processos naturais é bem menor do que a de animais vítimas da exploração. Por essa razão, as pessoas que mantém essa visão normalmente defendem que deveríamos focar em mudar a situação dos animais explorados.

A realidade, contudo, é bem diferente. A situação típica dos animais que estão na natureza também é altamente negativa. Muitos dos danos dos quais eles padecem são resultados diretos ou indiretos de práticas humanas, mas, ao contrário do que comumente se pensa, independentemente das ações humanas os processos naturais já os prejudicam em alto grau. São rotineiramente vítimas de desnutrição, fome e sede, doenças, lesões físicas, estresse psicológico, eventos meteorológicos hostis, desastres naturais, e conflitos interespecíficos, intraespecíficos e sexuais[2]. Essas condições são a norma na natureza, não a exceção, e acontecem desde muito antes do aparecimento da espécie humana (e não porque os humanos causaram algum "desequilíbrio" ou algo do tipo).

Um dos fatores que mais contribui para que seja maximizada a quantidade de animais que nasce para ter vidas repletas de sofrimento é a estratégia reprodutiva predominante. Em biologia, *estratégia reprodutiva* é um termo que designa a forma como os animais se reproduzem (por exemplo, tendo poucos ou muitos filhotes por vez). Portanto, não quer dizer estratégia no sentido de ser planejado (seja pelos animais ou qualquer outro alguém). Quer dizer apenas que os animais se reproduzem de determinada maneira.

A estratégia reprodutiva predominante consiste em maximizar a quantidade de filhotes. A maioria das espécies de animais possui ninhadas gigantescas, com milhares ou mesmo milhões de filhotes dependendo da espécie (algo comum em anfíbios, répteis, peixes e invertebrados em geral). Por exemplo, uma única ninhada de uma rã comum possui em torno

[2] Para detalhes, ver Animal Ethics (2020, p.16-60); Ética Animal (2016a) e Cunha (2022, p. 19-34).

de 25 mil filhotes[3]; a de polvos, centenas de milhares[4]; as de salmão, bacalhau e atum, milhões[5], e a do peixe-lua chega a 300 milhões[6]. Invertebrados terrestres também podem colocar centenas, milhares ou mesmo milhões de ovos de uma única vez[7].

Essa estratégia reprodutiva *sempre* resulta em taxas de sobrevivência baixíssimas. Em períodos de aproximada constância populacional é possível medir a taxa de mortalidade prematura a partir do tamanho da ninhada. Isso porque, se a população permaneceu aproximadamente constante durante algumas gerações, então é porque em média sobreviveu apenas um descendente por adulto (isto é, dois por ninhada, e menos do que isso se há adultos que se reproduzem mais de uma vez na vida). Todo o restante nasce geralmente apenas para experimentar sofrimento intenso e morrer de modo bastante prematuro, muitas vezes sem nunca ter tido experiência positiva alguma[8].

Essa estratégia reprodutiva está presente normalmente em espécies de animais de pequeno porte, que são a vasta maioria das espécies de animais. Uma das principais razões pelas quais muitas pessoas possuem uma visão positiva irrealista da vida na natureza é que tendem a pensar em animais não representativos da vida padrão na natureza: pensam em animais de grande porte (que não seguem essa estratégia reprodutiva, tendo poucos filhotes por gestação) e em adultos (isto é, pensam naquela pequena minoria que escapa da morte anterior à idade adulta)[9]. Isso se deve, em parte, ao fato de os animais que não são representativos serem os que geralmente aparecem em documentários e publicações sobre o tema[10].

Em resumo, em decorrência dos processos naturais, para cada animal que consegue sobreviver, milhares ou mesmo milhões morrem muito jovens, geralmente tendo uma morte muito dolorosa. A maioria dos animais nasce apenas para experimentar quase que somente (ou mesmo somente) sofrimento extremo, e muitos outros sofrem também de maneira significativa mesmo que não seja de maneira tão extrema. O que pode surpreender à primeira vista é que a quantidade de animais que padece desse destino é tão gigantesca que faz até mesmo os números da exploração animal, que já são enormes, quase desaparecerem em

[3] Rastogi *et al.* (1983).
[4] Boyle e Rodhouse (2005).
[5] Baum e Meister (1971); Hinckley (1987).
[6] Froese; Luna (2004).
[7] Brueland (1995).
[8] Ver Horta (2010); Ética Animal (2015b); Animal Ethics (2021, p. 55-9) e Cunha (2022, p. 28-34).
[9] Sobre os fatores que influenciam as pessoas a terem essa visão distorcida, ver Ética Animal (2017).
[10] Para estatísticas sobre isso, ver Ética Animal (2017).

comparação[11]. Trilhões de animais são mortos na exploração *por ano*. Entretanto, a quantidade de animais sencientes na natureza *em um dado momento* está entre 1 e 10 *quintilhões*, e a vasta maioria se reproduzirá tendo milhares ou milhões de filhotes a cada posta.

Como vimos, esse resultado decorre dos próprios processos naturais, independentemente de efeitos diretos ou indiretos de práticas humanas: já era assim muito antes do aparecimento da espécie humana, mesmo que hoje todos os efeitos naturais já estejam influenciados pela ação humana.

3.2. A objeção dos ovos destruídos

Poderia ser objetado que o problema não é tão grande quanto parece inicialmente, pois provavelmente muitos dos ovos são destruídos antes de formarem seres sencientes. Entretanto, não há provas de que isso aconteça com a maioria dos ovos. Além disso, a quantidade de ovos é tão gigantesca que, mesmo que a maior parte deles fosse destruída antes de formar seres sencientes, ainda resultaria em uma quantidade enorme de seres sencientes que nasceriam para ter vidas repletas de sofrimento e morrer prematuramente. Por exemplo, um bacalhau comum tem em média 2 milhões de ovos por ninhada[12]. Se mesmo apenas 10% desses ovos formarem seres sencientes, já seriam quase 200.000 os seres sencientes prejudicados a cada ninhada.

3.3. A objeção de que quase não sofrem

Outra objeção que defende que a situação não é tão grave quanto parece afirma que esses animais, por não terem ainda as capacidades cognitivas desenvolvidas, não seriam capazes de sofrer (ou, pelo menos, não sofreriam de maneiras muito significativas)[13]. Segundo essa objeção, se isso for verdadeiro, então não há nada de problemático nessa situação.

---

[11] Para uma comparação, ver Tomasik (2019 [2009]).
[12] Ver Horta (2010).
[13] Ver por exemplo Groff; Ng (2019, p. 7) e Browning; Veit (2023, p. 13).

O primeiro problema com essa objeção é que esses animais ainda poderiam ser prejudicados com a morte, independentemente do sofrimento. Portanto, a situação ainda seria grave, mesmo que fosse verdadeiro o que a objeção alega.

O segundo problema é que há fortes razões para considerar falso o que a objeção alega. Por exemplo, o cérebro de peixes-zebras adultos possui cerca de 10 milhões de neurônios[14], e o de seus filhotes, apenas cerca de 100 mil[15]. Entretanto, esses filhotes respondem de maneira similar aos adultos aos mesmos estímulos que indicam que os adultos são sencientes[16].

Além disso, por pressão seletiva é bastante possível que animais com capacidades cognitivas menos desenvolvidas sintam de maneira ainda mais intensa[17]. Quando são ainda filhotes, ou mesmo antes de saírem dos ovos, como não possuem as capacidades cognitivas desenvolvidas ainda, a única motivação para o seu comportamento e aprendizado é evitar experiências negativas e buscar experiências positivas. Isso é especialmente verdadeiro no caso de animais precociais, pois precisam ser bastante ativos para poderem quebrar a casca e sair do ovo, e também para terem alguma chance de sobreviver após saírem do ovo[18], pois é muito comum em espécies ovíparas que os filhotes não recebam cuidado parental.

3.4. Conclusão

Dado o que vimos, não parece haver razões para supor que a quantidade de animais vítimas dos processos naturais é pequena, e nem que sejam menos capazes de sofrer do que outros animais.

---

[14] Hinsch; Zupanc (2007).
[15] Ferro (2013).
[16] Sobre isso, ver Ética Animal (2022c); Hurtado-Parrado (2010); Lopez-Luna *et al.* (2017a, 2017b, 2017c, 2017d) e Sneddon (2018).
[17] Ryder (2002, p. 64).
[18] Sobre isso, ver European Food Safety Authority (2005b) e Dooddy; Paull (2013)

4. A visão de que não é um problema porque as vítimas são animais não humanos

4.1. A desconsideração pelos animais não humanos

A situação dos animais na natureza é normalmente vista como um problema relevante apenas se afetar indiretamente os interesses humanos ou as metas ambientalistas, como a preservação da biodiversidade ou do equilíbrio ecológico. Na base dessa visão está a ideia de que o bem dos animais não humanos não importa *por si*.

A seguir veremos por que essa visão é equivocada. Mais especificamente, veremos: (1) por que o bem dos animais não humanos é importante *em si* e (2) por que esse problema é tão importante quanto seria se fossem humanos padecendo de danos de mesma magnitude.

4.2. Por que o bem dos animais não humanos importa em si

A visão que estamos a discutir assume que o bem dos animais não humanos não importa *por si*, e sim, apenas na medida em que afetar indiretamente interesses humanos ou as metas ambientalistas (como preservar espécies ou ecossistemas, por exemplo). Tal visão assume, portanto, que o bem dos humanos importa por si e/ou que as entidades não sencientes valorizadas no ambientalismo importam por si.

Um problema para essa visão é que aquilo que realmente explica por que o bem dos humanos importa por si implica que o bem de qualquer outro ser senciente também importa por si e, além disso, não implica que entidades não sencientes importem por si.

A razão pela qual humanos são moralmente consideráveis de maneira direta é simplesmente porque são passíveis de ser prejudicados e beneficiados. Não é porque possuem uma série de capacidades complexas ou uma série de relações entre si. Tanto é assim que os humanos que carecem de tais capacidades ou relações (como as crianças pequenas e as vítimas de certos acidentes ou doenças que afetam as capacidades cognitivas) também são moralmente consideráveis de maneira direta, e o são tanto quanto os humanos que possuem essas capacidades e relações. O objetivo de se dar consideração moral a alguém é evitar prejudicar e buscar beneficiar esse alguém. Portanto, para alguém ser moralmente considerável, é necessário e suficiente que seja passível de ser prejudicado e beneficiado. Portanto, humanos

são moralmente consideráveis não porque são humanos, nem porque possuem uma série de capacidades ou relações, e sim, simplesmente porque são passíveis de ser prejudicados e beneficiados.

O que torna os humanos passíveis de ser prejudicados e beneficiados é o fato de serem sencientes. É a senciência que faz com que haja *alguém* a "habitar" um corpo (em oposição a um mero corpo vivo, porém vazio). É também a senciência que torna possível um indivíduo experimentar certos estados como positivos e outros como negativos, porque é a senciência aquilo que torna alguém capaz de ter experiências em primeiro lugar.

Assim sendo, aquilo que realmente explica por que o bem dos humanos importa por si implica automaticamente que bem de qualquer outro ser senciente, seja lá a qual espécie pertença, também importa por si. Além disso, como vimos, isso não implica que entidades não sencientes, como espécies e ecossistemas, importem por si. Isso mostra o quão equivocada é a ideia de que o bem dos animais não humanos só importa indiretamente (seja aos interesses humanos ou às metas ambientalistas).

4.3. Por que o bem dos animais importa tanto quanto o dos humanos

Alguém poderia aceitar que o bem dos animais não humanos importa por si e ainda assim insistir que a situação dos animais selvagens não é um problema muito importante, e que seria se as vítimas fossem humanas. Isso porque, segundo essa visão, o bem dos animais não humanos, apesar de importar por si, importa muito menos do que o bem dos humanos. A seguir veremos por que essa visão é arbitrária.

Se temos razões para considerar moralmente a alguém porque esse alguém é passível de ser prejudicado e beneficiado, então isso implica que a força dessas razões deve depender da magnitude dos prejuízos e benefícios em questão, e não da espécie dos que seriam afetados. Isto é, qualquer visão não tendenciosa manterá que prejuízos e benefícios de magnitude similar em indivíduos distintos devem ter o mesmo grau de importância (e que prejuízos e benefícios maiores devem ter maior importância do que os menores).

Poderia ser objetado que por vezes temos razões para priorizar ajudar quem padece do prejuízo menor. Esse seria o caso, por exemplo, se quem padece do prejuízo maior fez algo

para merecer tal prejuízo. Entretanto, esse não é o caso dos animais não humanos (pois, assim como os bebês humanos, não são moralmente responsabilizáveis). Além disso, diferentemente de questões relativas a merecimento (que dependem de escolhas pelas quais os agentes podem ser responsabilizados) a espécie a qual alguém pertence – assim como sua raça ou gênero – é um resultado da loteria natural, portanto, está para além do controle dos indivíduos (e então não pode resultar em mérito ou demérito).

Outra razão pela qual dar um peso maior ao bem de humanos é uma atitude tendenciosa é o fato de ela não passar no teste da imparcialidade, pois ela não seria considerada justa se não soubéssemos a espécie a qual pertencemos. Isso significa que quem defende tal posição só o faz porque sabe que estará no grupo dos privilegiados por ela. Isso, por si só, já mostra que tal posição não passaria no teste da imparcialidade. A imparcialidade é a característica principal da justiça. Portanto, não há como tal posição ser justa.

4.4. Conclusão

Se a argumentação acima é sólida, então o bem dos animais não humanos importa por si, e importa tanto quanto o de humanos. Isso implica que devemos dar tanta atenção à situação dos animais na natureza que são vítimas de processos naturais quanto deveríamos dar se as vítimas fossem humanas.

5. Fundamentos da proposta de ajudar vítimas de processos naturais

5.1. Introdução

No Capítulo 1 vimos rapidamente algumas razões sobre as quais está baseada a proposta de ajudar os animais na natureza que são vítimas de processos naturais. No presente capítulo os fundamentos dessa proposta serão explicados de modo mais detalhado.

5.2. O argumento da existência das razões

O *argumento da existência das razões* defende que a explicação de por que devemos prevenir danos antropogênicos implica que devemos prevenir danos naturais. Se é o teor negativo dos danos aquilo que gera razões para que os evitemos com nossas práticas, então temos iguais razões para evitarmos danos naturais (uma vez que continuam sendo negativos). Danos são algo negativo devido às suas próprias características, que não dependem de sua origem (portanto, danos naturais são negativos, e não, neutros em termos de valor).

5.3. O argumento da força das razões

O *argumento da força das razões* defende que, se é o teor negativo dos danos aquilo que gera razões para que os evitemos, então a *força* dessas razões depende da *magnitude* dos danos (e não de sua origem). Ou seja, dados dois danos de igual magnitude, um antropogênico e outro não, *tudo o mais sendo igual* (por exemplo, possibilidade de prevenir ambos em igual medida), temos razões diretas de *igual peso* para tentar evitar ambos. E, dados dois danos de magnitude distinta, tudo o mais sendo igual, temos razões para priorizar evitar o dano maior. Isso implica que as razões para prevenir danos naturais serão mais fortes sempre que fazê-lo implicar em prevenir uma maior magnitude de danos com uma mesma quantia de recursos.

5.4. Implicações de ambos os argumentos

Se o *argumento da existência das razões* e o *argumento da força das razões* são sólidos, devemos rejeitar não apenas a visão que mantém que não temos razões para prevenir/minimizar os danos naturais, mas também a visão que mantém que essas razões existem, mas são mais fracas, em comparação a danos antropogênicos equivalentes.

5.5. O argumento do peso do critério

Suponhamos, para efeito de argumentação, que danos antropogênicos devessem ter um *peso* maior. Mesmo assim, isso não implicaria que minimizar danos antropogênicos teria sempre *prioridade* sobre minimizar danos naturais. Isso seria assim apenas se minimizar danos antropogênicos fosse um *trunfo*. Se tivesse um peso maior (mesmo muito maior), mas não chegasse a ser um trunfo, a prioridade poderia se inverter em certos casos. Teria de haver um ponto a partir do qual, dada a possibilidade de minimizar muito os danos naturais deixando de minimizar pouco os danos antropogênicos, teríamos que priorizar minimizar danos naturais. Atribuir um peso maior aos danos antropogênicos também não implicaria que minimizar danos naturais é louvável, porém não obrigatório. Seriam obrigações um pouco menores (mas nem por isso pequenas; inclusive teriam prioridade dependendo da situação).

Importante: essa suposição foi feita meramente para efeito de argumentação, com o objetivo de mostrar que, mesmo se déssemos maior peso aos danos antropogênicos, ainda teríamos fortes razões para minimizar danos naturais. Contudo, dado o que discutimos na presente seção, não parece haver boas razões para dar maior peso a danos antropogênicos: o que importa é a magnitude de dano que poderia ser evitada com uma dada quantia de recursos, e não a origem do dano.

6. A proposta de ajudar os animais selvagens é arrogante?

Por vezes, a proposta de ajudar os animais selvagens é acusada de ser arrogante por envolver intervenções no curso natural das coisas[19]. Comumente é dito que os proponentes de ajudar os animais selvagens estão "brincando de deus". Será que faz sentido essa acusação?

Intervenções no curso natural das coisas são amplamente aceitas e praticadas, desde que a meta seja antropocêntrica ou ambientalista. Por exemplo, a construção de moradias, escolas, hospitais, bibliotecas, a agricultura, a medicina e as intervenções para deixar os ecossistemas nas configurações valorizadas pelo ambientalismo não recebem acusações de arrogância ou de "brincar de deus". Entretanto, envolvem intervenções *massivas* no curso natural das coisas.

Aliás, ajudar os animais que são vítimas dos processos naturais é algo amplamente aceito e praticado, desde que a meta seja antropocêntrica ou ambientalista. Um exemplo é a vacinação de animais selvagens com o objetivo de prevenir o contágio em humanos, em animais que convivem com humanos ou nos animais que os humanos pretendem explorar diretamente. Outro exemplo é a vacinação de animais selvagens para preservar espécies em extinção.

Isso sugere que, apesar do que dizem, os proponentes da acusação de arrogância não são contrários a intervir na natureza ou em processos naturais. Em vez disso, são contrários à meta de beneficiar os animais não humanos.

Além disso, não há nada nessa objeção que realmente mostre que seja errado intervir no curso natural das coisas. Sendo assim, mesmo que houvesse alguém que rejeitasse toda e qualquer intervenção na natureza (seja para beneficiar animais não humanos, beneficiar humanos ou alcançar metas ambientalistas) isso não mostraria que sua posição está correta.

Outras vezes é defendido que a arrogância está não no fato de se intervir em processos naturais, mas no fato de que, ao escolhermos ajudar, estamos decidindo o destino daqueles animais. Entretanto, obviamente, ao decidirmos não ajudar estamos igualmente decidindo o destino deles. A diferença é que, escolhendo não ajudar, o destino desses animais será o sofrimento e a morte.

[19] Ver, por exemplo, Baldner (1990, p. 3).

Uma objeção similar ocorre quando se diz que os proponentes de ajudar os animais são arrogantes porque estão tentando fazer com que o mundo seja do jeito que querem. Mas, novamente, quando alguém se posiciona contrariamente a ajudar, também está a tentar fazer com que o mundo seja do jeito que quer. Em um caso, a pessoa quer que o mundo continue como está, e no outro, a pessoa quer mudá-lo. Mas, em ambos os casos, as pessoas estão igualmente tentando fazer com que o mundo seja como querem.

7. A proposta de ajudar os animais selvagens é antropocêntrica?

Há uma objeção à proposta de ajudar os animais selvagens que acusa-a de impor valores antropocêntricos aos animais (ou de, pelo menos, humanizá-los, pensando que valorizam coisas que apenas os humanos valorizam)[20].

Uma resposta simples a essa objeção é apontar que o objetivo da proposta de ajudar é prevenir acontecimentos que, de fato, prejudicariam os animais, como o sofrimento e as mortes prematuras. Não são apenas os humanos que têm interesse em evitar sofrimento e em desfrutar de vidas positivas: essas coisas são do interesse de qualquer ser senciente.

Os animais não humanos não têm interesse em ter o seu sofrimento e as suas mortes prematuras maximizados para que a natureza siga o seu curso. Apenas alguns humanos é que valorizam isso (normalmente apenas quando eles próprios não são as vítimas, diga-se de passagem). Portanto, defender "o correto é deixar a natureza seguir o seu curso, mesmo quando isso resultar em sofrimento ou morte para os animais" é que seria impor valores antropocêntricos aos animais (ou, pelo menos, humanizá-los).

Poderia ser objetado que o que se quer dizer com a alegação de que a proposta de ajudar os animais é antropocêntrica é que ela implica que os humanos decidam o que acontecerá com os animais nos ecossistemas naturais. Entretanto, a palavra adequada aqui seria então antropo*gênica* (no sentido de ser uma prática conduzida por humanos) e não antropo*cêntrica* (já que a proposta em questão visa beneficiar os animais não humanos). Além disso, quando nossa decisão tem poder de alterar uma situação, então decidimos o que irá acontecer nela, quer decidamos mudá-la, quer decidamos deixá-la como está. Então, quem é contra ajudar os animais selvagens também está igualmente a decidir o que acontecerá com os animais nos ecossistemas naturais.

[20] Ver, por exemplo, Kirkwood e Sainsbury (1996, p. 239).

8. Quanto menos influência humana no mundo, melhor?

Por vezes é defendido que a proposta de ajudar os animais selvagens deveria ser rejeitada porque "quanto menos influência humana no mundo, melhor". Essa alegação pode querer dizer pelo menos duas coisas distintas. A seguir, discutiremos cada uma delas.

Quanto menos influência humana, melhor para os animais?

Primeiro, ela pode querer dizer que, quanto menos influência humana no mundo, melhor o resultado para os animais. Mas, se é isso, então a alegação é falsa, pois no caso essas intervenções seriam para ajudar os animais, não para prejudicá-los. Do fato de que há uma enorme quantidade de práticas humanas que prejudicam os animais não se segue que toda ação humana será prejudicial aos animais, ou que será necessariamente pior do que deixar a natureza seguir o seu curso.

É possível que a ideia de que "quanto menos influência humana, melhor para os animais" surja por conta do desconhecimento de que, como vimos no Capítulo 3, os processos naturais já tendem a maximizar a quantidade de animais que nasce apenas para ter uma vida repleta de sofrimento e morrer prematuramente[21]. Também é possível que seja só uma desculpa para não se preocupar com a situação dos animais. Isto é, pode ser que a aparente preocupação em tornar as coisas piores para os animais seja simplesmente um disfarce para o descaso pelo que acontece com os animais.

Quanto menos influência humana, melhor, ponto?

Entretanto, é possível que aquilo que a objeção queira dizer é o seguinte: quanto menos influência no mundo, melhor, mesmo que o resultado dessa menor influência seja pior para os animais do que se houvesse mais influência humana.

Uma primeira crítica possível de ser feita a essa abordagem é que ela só faria sentido se também fizesse sentido a ideia de que é preferível um mundo com ainda mais sofrimento e mortes do que teria com influência humana, se esse for o preço a se pagar para haver menos

[21] Para uma explicação detalhada do que porquê isso é assim, ver Horta (2010).

influência humana no mundo. Ninguém parece aceitar isso no seu próprio caso. Por exemplo, quando estamos na emergência de um hospital, queremos que os médicos nos ajudem. Assim, essa abordagem não passa no teste da imparcialidade, pois não a defenderíamos se não soubéssemos quem seriam suas vítimas.

Além disso, a objeção em questão simplesmente postula que a influência humana é errada *em si*, mesmo quando o resultado é positivo para os animais. Mas, teria de ser explicado por que isso é assim, e a objeção em questão não faz isso. Do fato de que os humanos muitas vezes fazem coisas ruins, não se segue que aquilo que as torna ruins é o fato de terem sido feitas por humanos. Elas são ruins porque prejudicam suas vítimas.

Assim, se adotamos um ponto de vista de preocupação genuína com as vítimas, não diremos que "quanto menos influência humana, melhor". Diremos, em vez disso, que os humanos devem evitar ao máximo prejudicá-los e buscar ao máximo beneficiá-los. Em resumo, se acreditamos que o certo ou errado de uma decisão depende de se os afetados por ela são beneficiados ou prejudicados, então rejeitaremos a concepção de que "quanto menos influência humana melhor", pois é possível influenciar de modo positivo, e não apenas de modo negativo.

9. Seria a proposta de ajudar os animais selvagens bem-estarista?

Por vezes quem rejeita a proposta de ajudar os animais selvagens acusa-a de ser *bem-estarista*. O adjetivo bem-estarista é utilizado em muitos sentidos. Por exemplo, no debate em relação à moralidade da exploração animal, é utilizado em pelo menos três sentidos diferentes, explicados a seguir.

Um primeiro sentido refere-se à posição que defende que não há nada de moralmente errado com a exploração animal, desde que o sofrimento dos animais seja minimizado durante o uso (mesmo que o uso cause morte e algum sofrimento).

Um segundo sentido refere-se à posição que aceita que a exploração animal é injusta e deve ser abolida, mas que defende que regulamentá-la pode conduzir à sua abolição.

Por fim, um terceiro sentido refere-se à posição que aceita que a exploração animal é injusta e deve ser abolida, mas defende que regulamentá-la faz com que os animais sofram menos, e que isso é algo que deveria ser feito, independentemente de ajudar a aboli-la ou não.

Existe um debate sobre se regulamentações conduziriam ou não à abolição da exploração animal, e sobre se realmente fazem com que os animais sofram menos. Não precisamos entrar nesse debate para o nosso propósito aqui, que é avaliar a alegação de que a proposta de ajudar os animais selvagens seria bem-estarista.

Para evitar confusões (e para percebermos qual é a confusão envolvida na objeção que estamos a discutir), não chamaremos essas três posições de "bem-estaristas". Em vez disso, utilizaremos o adjetivo "regulamentaristas".

Dado que as posições regulamentaristas são normalmente chamadas de bem-estaristas, é comum que aconteça a confusão de se pensar que, porque certa posição se preocupa com o bem-estar dos animais (como é o caso da proposta de ajudar os animais selvagens), então que necessariamente ela é regulamentarista (em algum dos três sentidos acima). Como explicado a seguir, não há essa implicação.

O debate sobre o regulamentarismo é um debate: (1) ou sobre a moralidade da exploração animal (no caso do primeiro sentido do termo); (2) ou sobre se regulamentar a exploração animal pode ajudar a aboli-la (no caso do segundo sentido do termo); (3) ou sobre se regulamentá-la realmente diminui o sofrimento dos animais (no terceiro sentido do termo).

A posição que alguém defende em relação à moralidade da minimização dos danos naturais não tem implicação direta alguma em qualquer um dos três debates, pois não podemos deduzir, do fato de que alguém se preocupa com o bem-estar dos animais, qual é a posição que defende em relação a esses três debates.

Por exemplo, mesmo quem defende que a exploração animal se torna justa se for regulamentada para que os animais sofram menos afirma se preocupar (pelo menos em alguma medida mínima) com o bem-estar dos animais (do contrário, não defenderia a necessidade de regulamentá-la para que sofram menos). Mas, quem defende a abolição da exploração também se preocupa com o bem-estar dos animais (se o bem-estar dos animais não importasse para essas pessoas, não defenderiam abolir a exploração animal). Igualmente, quem defende que regulamentar a exploração animal ajuda a aboli-la e/ou diminui o sofrimento dos animais está preocupado com o bem-estar dos animais, mas igualmente está quem discorda de tal estratégia.

Poderia ser objetado que os abolicionistas se preocupam apenas com a liberdade dos animais, e não com o seu bem-estar. Há dois problemas com essa objeção. O primeiro é que, se os abolicionistas dão realmente consideração moral aos animais não humanos, então têm de levar em conta os interesses dos animais como um todo, e não somente o interesse na liberdade. Já que os animais não humanos têm interesse em não sofrer e em não morrer, uma posição abolicionista que não leve em conta esses interesses dificilmente seria plausível. O segundo problema é que mesmo uma posição centrada unicamente em garantir a liberdade é também uma posição centrada na preocupação com o bem-estar dos indivíduos, pois, se tal posição defende que "os animais estão *melhor* se estiverem livres", o que está a defender é que a liberdade é um componente (instrumental e/ou intrínseco) do seu bem-estar[22].

[22] Uma introdução às teorias do bem-estar pode ser lida aqui. Ver também Fletcher (2016) e Santos (2017).

Assim sendo, a proposta de minimizar os danos naturais se preocupa com o bem-estar dos animais. Entretanto, isso não a torna uma proposta bem-estarista (isto é, regulamentarista), uma vez que não é uma posição que diga respeito ao debate sobre a regulamentação da exploração animal, em nenhum dos três sentidos acima.

Em resumo, seja lá qual posição alguém defenda quanto aos debates em relação ao regulamentarismo (em qualquer um dos três sentidos acima), isso não é impedimento para que aceite a proposta de ajudar os animais selvagens que são vítimas de processos naturais.

10. A proposta de ajudar os animais selvagens viola a liberdade deles?

Por vezes, é defendido que a proposta de ajudar os animais selvagens deveria ser rejeitada porque, alegadamente, violaria a liberdade dos animais que seriam ajudados.

A resposta a essa objeção consiste simplesmente em apontar que ocorre exatamente o oposto. Essa proposta, na verdade, é essencial para que os animais exerçam sua liberdade, pois preveniria as coisas que impedem o seu exercício: sofrimento extremo e morrer prematuramente. Em resumo, não ajudar os animais é que tem como resultado que os animais não possam exercer sua liberdade, uma vez que estarão mortos ou em sofrimento extremo.

Poderia ser objetado que há situações onde temos de escolher entre garantir a liberdade do animal ou garantir que esteja livre de sofrimento ou morte. Esse seria o caso, por exemplo, se tivermos que fazer uma escolha entre, ou deixar um animal livre na natureza, mas sujeito a todos os riscos que isso implica, ou retirá-lo de lá e colocá-lo em, por exemplo, um santuário, onde seria cuidado e protegido, mas teria acesso a uma área bem menor.

Um primeiro ponto importante a observar em relação a essa objeção é que ela avalia o grau de liberdade a partir do tamanho do espaço disponível para locomoção. Mas, há outra forma de se avaliar o grau de liberdade: a partir do quanto é possível alguém realizar os seus interesses. De acordo com essa segunda forma de avaliação, é possível ter menos espaço e mais liberdade, e vice-versa. Por exemplo, se um animal está na natureza, ele terá mais espaço do que em um santuário. Mas, se isso implicar também em estar ferido, com doenças, sem acesso a comida, sem água, sendo atacado etc., isso implica em não realizar nem os seus interesses mais básicos. Analogamente, é possível que em outra situação o animal tenha menos espaço, mas, por ser cuidado e protegido, a possibilidade de realizar os seus interesses seja bem maior. Em resumo, se o grau de liberdade depende do quanto alguém realiza os seus interesses, isso não necessariamente coincide com estar em uma área territorial maior.

Observe que isso não implica que, então, seja melhor que os animais estejam em zoológicos, justamente porque estar em um zoológico não coincide com os animais poderem realizar os seus interesses. Santuários são essencialmente diferentes de zoológicos. Em um santuário o objetivo é beneficiar os animais. Em um zoológico o objetivo é proporcionar entretenimento para os humanos, desconsiderando o que seria melhor para os animais.

Contudo, suponhamos para efeito de argumentação que liberdade deva ser definida apenas em termos do tamanho da área na qual alguém está. Se for assim, não fica nada claro que o melhor para os animais seria ficarem em uma área maior, terem mais sofrimento e morrerem prematuramente.

Poderia ser objetado que muitos animais fogem de tentativas de resgatá-los de situações de desastre como incêndios e enchentes, ou de tentativas de vaciná-los, e que isso mostra que aquilo que os animais valorizam em maior grau é ficar livres de interferência humana, mesmo que isso implique sofrer mais e morrer prematuramente. Entretanto, a forma adequada de avaliar o que alguém valoriza em maior grau não é a partir do que esse alguém *escolhe* de fato, mas a partir do que esse alguém *escolheria* se tivesse acesso às informações relevantes[23]. Nos casos em questão, os animais fogem muito provavelmente porque não sabem que, nesses casos, os humanos estão ali para ajudá-los e, principalmente, porque não sabem o terrível destino que os espera em um incêndio ou em uma inundação. Se tivessem disponíveis essas informações, muito provavelmente escolheriam receber ajuda.

Assim, se a liberdade for definida em termos do tamanho da área territorial, então é falsa a alegação de que os animais valorizam a liberdade acima de qualquer outra coisa. Isso também vale para o caso humano. Por exemplo, dada a definição de liberdade que a objeção assume, se fôssemos jogados no meio do deserto do Sahara teríamos mais liberdade. Mas, ninguém escolhe isso para si próprio justamente por saber que implicaria em sofrimento e na morte. Isso mostra que valorizamos em maior grau estar livre de sofrimento e não morrer, em comparação a estar em uma área mais ampla. Mas, não há razão para pensar que no caso dos animais acontece o contrário, uma vez que também são gravemente prejudicados pelo sofrimento e pela morte.

Algumas pessoas defendem que os animais devem ser largados à própria sorte, "livres" na natureza para sofrer e morrer, não porque os animais valorizam isso, e sim porque *elas próprias* valorizam deixar os animais em tais condições. Mas, se é assim, então a alegação de que tal posição está preocupada em respeitar os interesses dos animais é apenas um artifício retórico, que visa mascarar uma posição que, de fato, envolve uma total desconsideração

[23] Sobre isso, ver Sobel (1994).

pelos animais. Frequentemente quem defende essa posição tende a acusar a proposta de ajudar os animais selvagens de ser antropocêntrica. Como deve estar claro agora, é essa posição que é antropocêntrica.

De fato, isso é muito comum. Há uma série de posições que defendem atitudes altamente prejudiciais para os animais, mas se apresentam como posições preocupadas em respeitá-los. Ao mesmo tempo, quem mantém essas posições tende a retratar as propostas genuínas de defender e ajudar os animais como envolvendo algum desrespeito pelos animais. Essa é uma estratégia comum, por exemplo, por parte de quem explora os animais e no discurso que tenta justificar as práticas ambientalistas de matança de animais[24]. Portanto, é esperável que a mesma estratégia de retórica desonesta surja por parte de quem é contra ajudar os animais que se encontram na natureza.

[24] As divergências entre consideração pelos animais e ambientalismo são o tema do quinto volume desta coleção. Para uma análise crítica detalhada dessa retórica por parte dos ambientalistas, ver Genovez (2023b). Para um exemplo dessas práticas de matança no Brasil, ver Conabio (2009). Para um exemplo na Europa, ver Council of Europe (2016, 2020). Para uma crítica a esse tipo de prática no Brasil, ver Ética Animal (2021b). Para uma crítica geral, ver Shelton (2004) e Faria (2011, 2012).

11. A acusação de criar dependência

Há uma objeção à proposta de ajudar os animais selvagens que mantém que ajudá-los criaria neles uma dependência dos cuidados humanos, e retiraria deles a habilidade de sobreviver.

Essa objeção não se aplica a uma grande parte (talvez a maioria) da proposta de prevenir/minimizar os danos naturais. Por exemplo, não se aplica a nenhum programa que vise diminuir a quantidade de nascimentos (como a esterilização e a investigação sobre quais tipos de elementos no ambiente resultam em menores taxas de nascimento), nem à proposta de suspensão das intervenções ambientalistas e antropocêntricas que contribuem indiretamente para que os processos naturais maximizem o sofrimento e mortes.

Mesmo no caso de fornecer comida, água, medicamentos, vacinas e tratamentos, isso não necessariamente retira a habilidade de sobreviver dos animais. Por exemplo, imaginemos que alguns pássaros adultos que estão acostumados a buscar o seu alimento se encontram agora em condições de escassez. Alguém, percebendo tal condição, fornece-lhes constantemente alpiste. Isso não faz os animais perderem a habilidade que já adquiriram, pois não faz com percam a memória. Não ajudar, nesse caso de escassez, é que resultaria nos animais não poderem mais exercer sua habilidade de buscar alimento, pois morreriam de inanição.

O que a objeção assume é que temos de escolher entre as duas opções a seguir: (1) ou os animais terem o seu bem-estar aumentado agora por receberem ajuda, mas terem o mesmo diminuído em longo prazo por perderem a habilidade de sobreviver; (2) ou os animais terem o seu bem-estar diminuído agora por não receberem ajuda, mas terem o mesmo aumentado em longo prazo por continuarem com a habilidade de sobreviver.

Contudo, ajudá-los não os faz perder a habilidade de sobreviver caso já a tenham adquirido, nem os impede de adquiri-la. Isto é, ajudar aumenta o seu bem-estar em curto prazo e aumenta a possibilidade continuarem a ter um bem-estar em longo prazo, sem diminuí-lo. Não ajudá-los diminui o seu bem-estar em curto prazo e muito provavelmente o diminui em longo prazo (ou mesmo garante que não haja nenhum bem-estar em longo prazo, dado que muito provavelmente implica em suas mortes).

Suponhamos que ajudar os animais criasse neles uma dependência dos cuidados humanos. Faria sentido manter que *de um ponto de vista antropocêntrico*, o melhor a fazer é não ajudar (ajudar criaria um trabalho extra para os humanos que não existiria se os animais fossem deixados para morrer). Mas, *do ponto de vista dos animais que poderiam ser ajudados*, será que é melhor ficarem independentes, sofrerem mais e morrerem logo? Para defender tal conclusão, teria de ser afirmado que, se os animais tivessem ciência de tudo o que está em jogo e tivessem a capacidade de deliberar sobre o que é melhor para si próprios, prefeririam sofrer intensamente e morrer, apenas para permanecerem independentes. Podemos ver que isso é falso a partir do próprio caso humano: quem tem a capacidade de deliberar sobre essas coisas prefere receber ajuda em vez de ser largado para sofrer intensamente e morrer[25].

[25] É claro, poderia ser objetado que fornecer comida a certos animais pode causar mais sofrimento e mortes do que previne se isso indiretamente aumentar as taxas de reprodução e, por conseguinte, as mortes por inanição. Entretanto, essa já é uma objeção de outro tipo, que será discutida no Capítulo 24.

12. A acusação de paternalismo

Por vezes a proposta de ajudar os animais selvagens é acusada de ser *paternalista*[26], isto é, visa *beneficiar* o atingido, mas é contra o que ele *prefere*[27]. Uma ação paternalista ocorre, por exemplo, quando uma criança quer dirigir um automóvel e a impedimos para protegê-la. Daí o nome paternalismo, pois faz referência à ação dos pais sobre os filhos.

Entretanto, dada essa definição de paternalismo, ajudar os animais na natureza não é paternalista. Seria somente se eles preferissem não ser ajudados em situações de inanição, parasitismo, doenças, acidentes, incêndios, enchentes etc. É claro, existem casos em que os animais fogem de tentativas de ajudá-los. Mas isso não mostra que preferem não ser ajudados. É provável que fujam por não entenderem que se está ali para fornecer ajuda.

Além disso, é possível questionar a tese de que o paternalismo é sempre injustificado. Se toda ação paternalista fosse errada, a única forma adequada de educar e cuidar de crianças seria fazer tudo o que elas quisessem. Mas faz sentido acusar de negligente alguém que não impediu uma criança de dirigir um carro, ou não lhe prestou primeiros socorros só porque ela não queria. Se é assim, então há ações paternalistas que são justificadas.

O que justifica o paternalismo nesses casos é que a criança em questão não tem as informações relevantes sobre como a realização do desejo em questão afetará o seu bem-estar como um todo. Entretanto, essa é a condição dos animais não humanos também. Portanto, mesmo que ajudá-los fosse paternalista, seria do tipo justificado.

A objeção de que a satisfação de desejos por vezes deve pesar mais

Poderia ser objetado que a satisfação de desejos por vezes deve pesar mais do que o teor de experiências positivas e negativas. Por exemplo, suponhamos que alguém está em estado terminal e dali para frente tudo o que lhe aguarda é sofrimento intenso, mas tem ainda um último desejo por satisfazer, que é muito importante para ela. Embora tal pessoa seja prejudicada sob determinado aspecto se continuar viva (o sofrimento), parece ser prejudicada

[26] Tal acusação é feita por Regan (2004 [1983], p. XXXVI-XXXVIII).
[27] Para tal definição de paternalismo, ver Regan (2004 [1983], p. 103-109).

em maior grau se morre sem realizar o último desejo. Parece errado matar tal pessoa para impedir seu sofrimento (pois ela não quer morrer).

Contudo, o que tal exemplo sugere é que "existem ações paternalistas injustificadas", e não que "todas as ações paternalistas são injustificadas". Há inúmeros exemplos que sugerem que, por vezes, o paternalismo é justificado. Por exemplo, é justificado no caso de uma criança que tem uma doença letal, mas felizmente muito fácil de tratar, e a criança se recusa a tomar o medicamento. Assim, o que precisamos investigar é se ajudar os animais selvagens na natureza, vítimas de danos naturais, *caso fosse* uma ação paternalista (e, como vimos na primeira resposta, não é), seria paternalismo justificado ou injustificado.

Poderia ser sugerido que, quanto maior o grau de autonomia de alguém, mais injustificado é o paternalismo, dado que a probabilidade de realizar o seu bem é maior se tomar decisões por si próprio (mesmo que determinemos o bem de alguém unicamente a partir do balanço entre experiências positivas e negativas).

Mesmo que isso seja verdade, não poderia ser base para uma objeção à proposta de ajudar os animais na natureza. Primeiro porque, como vimos, tal ação não é paternalista. E, mesmo que fosse, quase a totalidade das vítimas não humanas de danos naturais não possui qualquer tipo de autonomia (dado que são filhotes). Se quanto maior a autonomia, mais injustificado é o paternalismo, então, quanto menor, mais justificado está o paternalismo. Por esse motivo consideramos geralmente o paternalismo mais adequado sobre crianças do que sobre adultos.

Poderia ser objetado que paternalismo sobre crianças estaria justificado porque não seria realmente paternalismo, dado que crianças não são agentes racionais plenos. Contudo, se for assim, então temos de manter o mesmo em relação a animais não humanos, dado que também não são agentes racionais plenos. Isto é, mesmo que houvesse algum animal não humano que preferisse ficar em uma situação na qual teria o seu sofrimento aumentado, muito provavelmente não estaria ele em uma posição epistêmica favorável a enxergar o que é melhor para o seu bem-estar. Portanto, mesmo que ajudá-lo fosse paternalista, seria o tipo de paternalismo justificado.

13. A objeção de que o sofrimento tem valor instrumental

Uma objeção à proposta de ajudar os animais selvagens defende que não deveríamos minimizar o sofrimento porque ele tem valor *instrumental* para o próprio ser que sofre[28]. Por exemplo, a dor nos ajuda a evitar aquilo que nos prejudicaria.

Contudo, o sofrimento tem valor instrumental somente naquelas situações em que o indivíduo é capaz de utilizar a sensação de sofrimento para aumentar o seu bem-estar (por exemplo, evitar prejuízos maiores do que o sofrimento que está a padecer no momento). Esse não é o caso da imensa maioria dos animais que sofre na natureza devido aos processos naturais. Tais animais têm quase somente sofrimento extremo do momento do nascimento até a morte. Em vez de ajudá-los a fomentar o seu bem-estar, esse sofrimento apenas os prejudica. Assim, mesmo que não devêssemos minimizar o sofrimento instrumentalmente útil, haveria ainda razões para eliminar o sofrimento inútil.

Além disso, também há razões para evitarmos sofrimento mesmo quando ele tiver valor instrumental: toda vez que for possível alcançar de outra maneira aquilo de positivo que seria alcançado por meio do sofrimento. É exatamente por isso que preferimos receber anestesia antes de uma cirurgia. Assim sendo, mesmo em situações onde o sofrimento ajudasse os animais a alcançarem algo de positivo, há razões para pesquisar como fazer com que alcancem tal estado positivo sem que, para isso, precisem sofrer.

[28] Ver por exemplo Bovenkerk *et al.* (2003, p. 23)

14. A proposta de ajudar os animais vê os humanos como separados da natureza?

Por vezes, a proposta de ajudar os animais selvagens é acusada de enxergar os humanos como algo à parte da natureza. De acordo com essa visão, se os humanos se vissem como parte da natureza, defenderiam deixar a natureza seguir o seu curso, em vez de tentar diminuir o sofrimento e as mortes dos animais que decorrem de processos naturais.

Uma resposta a essa objeção aponta que, na verdade, é a posição contrária a ajudar os animais selvagens que parece enxergar os humanos como separados da natureza, pois considera que, se os humanos influenciam uma situação, ela deixa de ser (ou se torna menos) natural.

Nesse ponto poderia ser objetado que o que é *não natural* é o *produto* das ações humanas, e não os próprios humanos. De acordo com essa concepção, os humanos são parte da natureza, mas um ecossistema que sofreu interferência humana já não é mais natural. Entretanto, se uma concepção considera os humanos como parte da natureza, por que razão o produto das ações humanas não seria também um resultado natural? Isso mostra que tal posição está a usar arbitrariamente dois sentidos para os termos natureza/natural. Quando afirma "humanos fazem parte da natureza", define natureza como o mundo físico. Quando afirma "um ecossistema que sofreu interferência humana já não é mais natural", define natural como aquilo que não é resultado de práticas humanas. Então, é claro que, nessa concepção, os resultados das práticas humanas não serão considerados naturais, pois isso já foi assumido como verdadeiro por definição.

Poderia ser objetado que, mesmo que os humanos e o resultado de suas ações sejam igualmente naturais, é um fato que a proposta de ajudar os animais selvagens contraria *processos naturais* (como fome, sede, doenças etc.). Entretanto, isso só implica que é errado ajudar os animais se for sempre errado contrariar processos naturais. Mas, há boas razões para rejeitarmos essa tese. A principal delas é a seguinte. Os processos naturais não são *alguém*. Portanto, não são prejudicados se forem contrariados (já que não há ninguém ali para ser prejudicado). Por outro lado, as vítimas desses processos, sim, são prejudicadas se deixarmos acontecer os processos naturais que as prejudicam.

Portanto, para que tivéssemos o dever de não contrariar tais processos naturais, teria de ser mostrado que: (1) temos obrigações para com entidades que não são passíveis de ser

prejudicadas e beneficiadas; e que (2) essas obrigações são mais fortes do que as que temos para com os indivíduos capazes de ser prejudicados e beneficiados. Desnecessário dizer que essas duas teses são muito difíceis de ser fundamentadas.

Na verdade ninguém aceita essas teses para si próprio. Alguém que as aceitasse teria de tentar não se proteger de ser contaminado por doenças, não se tratar quando ficasse doente, não usar roupas, não morar em uma casa, não tentar escapar de um desastre natural, não se prevenir de parasitas e assim por diante. A tese de que é errado contrariar processos naturais só é defendida quando as vítimas são animais não humanos. Isso mostra que tal posição é injusta por pelo menos duas razões. A primeira é que seus proponentes não a defendem para si próprios. Isso por si só já é completamente arbitrário. A segunda é que seus proponentes só a defendem quando os animais não humanos são vítimas. Isso mostra que tal posição não passa no teste da imparcialidade, pois seus proponentes não a defenderiam se não soubessem a qual espécie pertencem.

15. Se a natureza não é má, o sofrimento natural é neutro?

Uma objeção à proposta de ajudar os animais selvagens afirma que, porque o sofrimento em questão é natural, é *neutro em termos de valor* (isto é, não seria algo negativo, como é o sofrimento causado pelos humanos), e que então, não há razões para preveni-lo[29].

Por vezes o que dá origem a essa ideia é uma confusão entre o que é relevante *para alguém ser responsabilizado* e o que é relevante *para avaliar se uma situação é negativa*. Por exemplo, por vezes é dito que "a natureza não é boa nem má, *simplesmente é*, portanto não temos razões para prevenir o sofrimento natural". É verdade que o termo "natureza" refere-se a um conjunto de processos ocorrendo, e não a uma pessoa e, por isso, não faz sentido responsabilizar esses processos. Entretanto, o fato de a origem do sofrimento não ser responsabilizável não torna o sofrimento neutro em termos de valor. Isso será explicado em mais detalhes a seguir.

Uma criança pequena não é responsabilizável, mas se ela bate na cabeça de alguém com um porrete, o sofrimento é negativo para a vítima, e isso nos dá razões para ajudar essa vítima e prevenir que isso aconteça novamente. O mesmo acontece com o sofrimento decorrente dos processos naturais. A natureza também não é um agente responsabilizável quando os humanos são as vítimas. Mas isso não torna tais danos neutros, nem faz com que deixemos de ter razões para ajudar essas vítimas ou para prevenir que o sofrimento natural ocorra. Esse tipo de visão aparece quase que exclusivamente quando os animais não humanos são as vítimas, dada a alta predominância de uma visão especista.

O que torna o sofrimento negativo são as suas próprias características. O sofrimento é o tipo de experiência cuja característica central é ser negativo para quem o experimenta (se não for experimentado como negativo, não é sofrimento). Porém, o sofrimento é negativo com total independência de ter tido origem em práticas humanas ou em processos naturais. Portanto, é falso que o sofrimento natural seja neutro em termos de valor. O sofrimento é um evento negativo, independentemente de sua origem.

[29] Para uma resposta detalhada a essa objeção, ver Sapontzis (1987, p. 230-1) e Cunha (2022, p. 99-110).

Aquilo que gera razões para evitar sofrimento é o seu teor negativo. Se é assim, então quanto maior a magnitude do sofrimento, mais fortes essas razões. Temos, portanto, razões para prevenir o sofrimento natural (uma vez que ele continua sendo negativo para suas vítimas), e essas razões são tão fortes quanto as que temos para prevenir o sofrimento antropogênico equivalente.

16. Se a natureza é indiferente ao sofrimento dos animais, por que ajudá-los?

A natureza é indiferente ao sofrimento e morte dos animais. Os ecossistemas surgem, perduram e desaparecem com total indiferença ao destino dos animais. Há pessoas que acreditam que esse fato mostra que não devemos ajudar os animais que são vítimas dos processos naturais. Por exemplo, o filósofo J. Baird Callicott mantém que a proposta de ajudar os animais deveria ser rejeitada porque envolve não aceitar que sofrimento e morte fazem parte da vida: "é uma visão que nega o modo como as coisas são e sempre foram"[30].

Mas, será mesmo que os proponentes de ajudar os animais vítimas dos danos naturais não aceitam que sofrimento e morte *fazem* parte da vida? Ora, nenhum desses proponentes nega que na vida haja grandes quantidades de sofrimento e de mortes; que isso é assim desde tempos imemoriais; e que a natureza é indiferente ao sofrimento e às mortes (seja lá de quem for, incluindo de humanos). O que eles mantêm é que esse fato não nos diz nada sobre se devemos ou não minimizar os danos naturais. Se negassem que sofrimento e morte *fazem* parte da vida, não poderiam prescrever minimizar os danos naturais, uma vez que negariam que tais danos existem.

É possível, contudo, que o que a objeção queira dizer é que os proponentes de ajudar os animais não aceitam que sofrimento e morte *devem* fazer parte da vida. Nesse caso, a acusação pode ser verdadeira. Mas não é uma verdade óbvia que sofrimento e morte *devem* fazer parte da vida. Por exemplo, consideramos justificado evitar nosso próprio sofrimento e morte, mesmo sabendo que tais coisas fazem parte da vida, que a natureza é indiferente a isso, e que os ecossistemas surgem, perduram e desaparecem independentemente disso.

A objeção teria de apresentar outro argumento para defender que sofrimento e morte *devem* fazer parte da vida, pois simplesmente afirmar que tais coisas *fazem* parte da vida não fornece essa justificativa, uma vez que o fato de uma coisa acontecer não implica que seja boa, justa, desejável ou sequer que seja aceitável. Ou seja, a objeção comete o erro de assumir que, porque algo *é*, então necessariamente ele *deve ser*. Além disso, se tudo o que acontecesse estivesse justificado, não se poderia objetar a coisa alguma, incluindo intervir na natureza para ajudar os animais. Portanto, além disso, esse argumento é *autorrefutante*.

[30] Ver Callicott (1980, p. 333-6)

Poderia ser objetado que a tese "se algo faz parte da vida, não deve ser evitado" só deveria valer para o caso dos danos naturais. Mas, novamente, teria de ser explicado por que o fato de danos naturais acontecerem na vida implica que não devemos preveni-los, e o fato de danos antropogênicos acontecerem na vida não implica a mesma coisa. O que essa objeção faz é simplesmente assumir essa tese sem explicar. Mas, é exatamente isso o que a objeção se propõe a explicar. A objeção diz que não devemos prevenir os danos naturais porque eles acontecem na vida, mas diante da constatação de que danos antropogênicos também acontecem na vida, a objeção diz que nesse caso é diferente, pois os danos em questão não são naturais. Mas, então podemos perguntar novamente "por que não devemos prevenir os danos naturais?", e assim infinitamente. Portanto, a objeção comete a falácia da petição de princípio.

Sendo assim, o fato de o sofrimento natural fazer parte da vida não implica que não devamos preveni-lo.

17. Respeitar a natureza dos animais selvagens requer largá-los à própria sorte?

Existe uma posição que defende que cada indivíduo deveria ser tratado de acordo com o que realiza a sua natureza, e que esta é determinada pelo *território* ao qual cada indivíduo pertence[31]. Segundo essa posição a natureza dos membros do território doméstico é realizada com uma vida longa e livre de sofrimento, e a dos membros do território selvagem é realizada se forem largados à própria sorte em um ambiente hostil. Essa visão tem sido utilizada como uma objeção à proposta de ajudar os animais selvagens que estão na natureza e são vítimas de processos naturais.

De acordo com essa visão, o que devemos fazer depende do território ao qual cada indivíduo *pertence* (e não, de onde *se encontra*). Por exemplo, se um humano ou um cão se perdem em uma floresta e estão a morrer de fome, essa visão defende ajudá-los e depois devolvê-los ao território doméstico. Por outro lado, se um animal selvagem estiver tendo uma vida positiva no território doméstico, essa posição defenderá devolvê-lo ao território selvagem, mesmo que isso faça ele ter uma vida repleta de sofrimento e uma morte prematura.

Uma possível crítica a essa visão consiste em apontar que ela escolhe tendenciosamente o que conta como a natureza dos seres de cada território[32]. Por exemplo, poderia ser dito que a nossa natureza vulnerável a doenças é realizada quando não nos medicamos por meio de artifícios criados por nós. Também poderia ser dito que a natureza dos animais selvagens, assim como a dos humanos e a dos animais domesticados, também é senciente, e é realizada quando está livre de sofrimento. Em resumo, a posição em questão é completamente tendenciosa a favor dos membros do território doméstico e contra os membros do território selvagem.

Não parece ser nenhuma coincidência que os proponentes da visão em questão pertencem todos ao território doméstico: essa visão jamais seria aceita se não soubéssemos a que território pertencemos. Se é assim, então ela não passa no teste da imparcialidade, sendo, portanto, injusta.

Há uma razão adicional para rejeitarmos essa visão. Quando ouvimos falar em "realizar a natureza de cada ser", nossa tendência é pensar em algo que beneficia os seres em questão.

---

[31] Ver, por exemplo, Everett (2001, p. 65).
[32] Para uma crítica detalhada ao critério do território, ver Cunha (2022, p. 110-124).

Mas, como vimos, o que a visão que estamos a discutir defende é realizar a natureza dos animais selvagens largando-os à própria sorte, mesmo que isso resulte em eles sofrerem enormemente e morrerem. Assim, outra crítica possível a essa visão consiste em apontar que ela é baseada na ideia de que a ação correta deve ser determinada com total independência do que prejudica ou beneficia os afetados por nossas decisões. Então, se o modo como afetamos positiva ou negativamente os atingidos por nossas decisões é o que importa, devemos rejeitar a ideia de que o certo é realizar a natureza de cada ser se isso for prejudicá-los.

Em resumo, temos de perguntar o seguinte: por que devemos respeitar a natureza de alguém? Se a resposta for "porque fazê-lo o beneficiaria", então é falso que respeitar a natureza dos animais selvagens requer largá-los à própria sorte, pois isso provavelmente os prejudicaria. Por outro lado, se a resposta for "porque sim, mesmo quando isso os prejudicaria", então não se está a dar nenhuma razão para explicar por que respeitar a natureza de alguém seria mais importante do que evitar prejudicá-lo.

18. Não é absurdo intervir em conflitos entre animais?

Na natureza os animais rotineiramente se envolvem em conflitos com animais de outras espécies[33] (como nos casos de predação e de parasitismo) e com animais da mesma espécie[34] (como em disputas por alimentos, território e também em conflitos sexuais[35]). Por vezes, é afirmado que a proposta de ajudar os animais selvagens é absurda por implicar intervir em tais conflitos[36]. No presente capítulo discutiremos a questão geral dos conflitos entre animais. A questão do parasitismo será discutida em mais detalhes no Capítulo 30, e a questão da predação no Capítulo 31.

Existem duas variações dessa objeção. A primeira diz que intervir nesses conflitos é errado porque poderia resultar em algo ainda pior do que não fazer nada. Por exemplo, é comumente apontado que, se evitarmos casos de predação, as presas poderiam se reproduzir ainda mais, e o resultado ser ainda mais sofrimento e mais mortes do que se não fosse feito nada (por exemplo, por meio de um aumento da quantidade de mortes por inanição devido ao aumento na quantidade de nascimentos).

Um problema com essa primeira variação é que aquilo que é defendido pela proposta de ajudar é pesquisar maneiras de fazer com que o resultado ao longo do tempo seja melhor do que se não fosse feito nada. Portanto, tal proposta não diria para intervir em casos onde fazê-lo teria resultados ainda piores do que não fazer nada. Também não diria para não planejar as intervenções. Certamente que intervenções mal planejadas poderiam ter resultados ainda piores do que não fazer nada. Mas isso não mostra que intervenções bem planejadas teriam resultados piores do que não fazer nada. Por exemplo, intervenções que direta ou indiretamente reduzissem a produtividade primária (isto é, os vegetais que são a base da cadeia alimentar) tenderiam a reduzir a quantidade total de nascimentos[37] e, portanto, escapariam à objeção de que a intervenção teria risco de aumentar a quantidade de nascimentos[38].

---

[33] Ver Ética Animal (2016).
[34] Ver Ética Animal (2020b).
[35] Ver Ética Animal (2020a).
[36] Para uma análise detalhada dessa objeção, ver Sapontzis (1984) e Cunha (2022, p. 156-172).
[37] Sobre isso, ver Tomasik (2013b, 2016c).
[38] A questão da redução da produtividade primária será discutida em mais detalhes no item 31.18.

Já a segunda variação da objeção defende que, mesmo que não fazer nada resulte em mais sofrimento e mortes ao longo do tempo, o correto é não intervir. Por exemplo, por vezes é dito que o fato de os predadores e parasitas terem necessidade de atacar outros organismos para sobreviver torna errado intervir.

Rejeitaremos essa variação se rejeitarmos que uma ação possa ser correta e ter resultados ainda piores do que outras opções disponíveis. Além disso, poderia ser apontado que essa variação é especista, pois quando as vítimas são humanas, os predadores e parasitas também têm necessidade de atacar para sobreviver, mas não é dito que isso torna errado socorrer as vítimas.

Intervenções em larga escala na predação são amplamente praticadas há muitas décadas[39]. Essas intervenções têm como objetivo proteger humanos ou animais domesticados que os humanos pretendem explorar. Em outras vezes visam realizar metas ambientalistas, como preservar espécies raras de animais ou plantas. Isso sugere que comumente são adotados dois pesos e duas medidas: se a intervenção tem uma meta antropocêntrica ou ambientalista, é aceita sem ter que provar que terá melhores resultados; se a intervenção é centrada na preocupação com o bem dos animais, é rejeitada mesmo que tenha melhores resultados. Isso é resultado da predominância do especismo.

Por vezes é defendido que os conflitos entre os animais não geram um problema ético porque os próprios animais não são responsabilizáveis[40]. Mas, já vimos no Capítulo 2 os problemas com esse tipo de visão: assim como acontece quando os humanos são vítimas de processos naturais, temos razões para tentar ajudar as vítimas porque o sofrimento é negativo, e é negativo independentemente de ter se originado ou não de um agente responsabilizável[41].

Em outras vezes é defendido que intervir seria tomar partido e que, portanto, violaria a imparcialidade. Entretanto, esse argumento confunde *neutralidade* com *imparcialidade*. O que a imparcialidade exige é não favorecer ou desfavorecer *tendenciosamente*. Por exemplo, a imparcialidade implica que níveis de prejuízos e benefícios de magnitude similar em indivíduos distintos recebam o mesmo peso. Isso não implica que, se fizermos isso,

[39] Ver Dyckn, Hendrichs e Robinson (2005); Parker e Mehta (2007) e Alphey *et. al.* (2010).
[40] Ver, por exemplo, Taylor (1986, p. 178).
[41] Para análises da questão da predação enquanto problema ético, ver Bonnardel (1996); Cowen (2003); Fink (2005); McMahan (2010a, 2010b, 2015); Pearce (2009); Sapontzis (1984, 1987) e Torres Aldave (2015).

concluiremos que não devemos intervir na situação. Por exemplo, se alguém levou em conta todos os animais afetados, sejam predadores ou presas, e deu igual peso ao bem de cada um, e concluiu que o correto é intervir porque desse modo haverá menos sofrimento e mortes prematuras ao longo do tempo, não está a ser tendencioso. Pelo contrário: está a fazer exatamente o que faria se não soubesse quem são os afetados (portanto, cumprindo a exigência de imparcialidade). Por outro lado, defender que é correto intervir apenas se as vítimas forem humanas é especista e, portanto, viola a imparcialidade.

Isso tudo não significa necessariamente que, dado o estágio atual do conhecimento, intervir em tais conflitos seria o melhor a se fazer para prevenir os danos que os animais padecem na natureza (embora possa significar que, à medida que houver mais conhecimento sobre essa questão, talvez prevenir a existência de tais conflitos venha a ser uma forma promissora de reduzir os danos naturais). Entretanto, mostra que intervir em tais conflitos não é errado *em si*.

19. Quais áreas devem responder o que fazer em relação aos animais selvagens?

Os proponentes de ajudar os animais que vivem na natureza por vezes são acusados de pensarem que uma questão é da área da ética, quando na verdade seria da área da ecologia: "estão fazendo julgamentos de valor onde tais julgamentos não cabem: precisam de noções básicas de ecologia". Fará sentido essa crítica? É o que discutiremos neste capítulo.

Descrever o que acontece nos ecossistemas naturais é uma tarefa para a ecologia. Entretanto, os proponentes de ajudar os animais selvagens reconhecem isso, e se baseiam justamente nesses conhecimentos para terem uma ideia da quantidade de sofrimento e de mortes que existe na natureza e de como se dão as interações nos ecossistemas para, em seguida, com base em princípios éticos, *prescreverem* o que deve ser feito com relação a isso. Assim, não faz sentido sugerir aos proponentes de ajudar os animais na natureza estudarem ecologia, pois é exatamente isso que também estão a fazer. A proposta da criação do campo da biologia do bem-estar[42] (que veremos em mais detalhes no Capítulo 27) é um bom exemplo disso.

Descrever o que acontece nos ecossistemas naturais é uma tarefa para a ecologia. Entretanto, investigar quais coisas possuem valor em si e quais possuem valor apenas enquanto recurso é uma questão para a *teoria do valor*. Fundamentar quais metas deveríamos buscar é uma questão para a área da *ética*. São essas duas áreas que nos proporcionarão as ferramentas para refletirmos sobre se o que deveríamos buscar garantir é o bem dos seres sencientes ou se entidades não sencientes, como espécies e ecossistemas, possuem valor em si e, caso tenham, como pesar isso em relação ao bem dos seres sencientes[43]. Esse é um debate sobre o que tem valor e sobre o que deveríamos fazer. Nenhuma ciência descritiva tem a resposta para essas questões. Portanto, quem comete o erro de tratar uma questão de uma área como se fosse de outra é quem pensa que áreas descritivas fundamentam o que devemos valorizar e como devemos agir.

Além disso, não são apenas os proponentes de ajudar os animais na natureza que estão a fazer juízos morais em relação ao que acontece nos ecossistemas. Dizer "não devemos ajudar os

[42] Sobre biologia do bem-estar, ver Ética Animal (2019b), Faria e Horta (2020) e Soryl *et al.* (2021).
[43] Este foi o tema de todo o sexto volume desta coleção.

animais que vivem na natureza" é também um julgamento moral[44]. O mesmo acontece quando alguém defende que nossas metas deveriam ser garantir a biodiversidade e o equilíbrio ecológico, e não, diminuir o sofrimento dos seres sencientes. Uma razão pela qual tal posição normalmente não é percebida como envolvendo julgamentos morais é o fato de por vezes ela ser defendida por cientistas. O discurso dos cientistas é recebido pelo público como uma descrição objetiva dos fatos e moralmente neutra. Entretanto, como vimos, muitas vezes contém premissas normativas e valorativas ocultas.

Algumas vezes um juízo moral é intencionalmente disfarçado como descrição, para parecer neutro, pois isso aumenta as chances de ser aceito. Desse modo, os ouvintes incorporam sem perceber todo um conjunto de valores e regras, pensando que estão simplesmente a ouvir descrições, e reproduzem esse ciclo quando falam sobre o tema. Isso é algo que acontece, por vezes, por parte dos próprios profissionais e estudantes de áreas científicas. Uma razão pela qual isso acontece é que frequentemente não há disciplinas sobre ética em cursos de áreas científicas, e então os estudantes não distinguem claramente os domínios *descritivo*, *valorativo* e *normativo*. Além disso, em vários desses cursos geralmente os valores ambientalistas ou antropocêntricos são transmitidos aos estudantes de maneira não explícita, e portanto, não é feita nenhuma discussão sobre se são plausíveis ou não.

A presença dos valores ambientalistas entre os profissionais das ciências da vida pode dar a entender que quem defende que o bem de cada ser senciente importa em si carece do conhecimento científico apropriado. Mas isso é uma ilusão, que se deve, em parte, à confusão entre os termos "ecologia" e "ambientalismo". O ambientalismo é a ideia de que determinadas entidades não sencientes (como espécies ou ecossistemas) devem receber consideração moral *direta* (isto é, que importam *por si*, e não enquanto meio para garantir o bem dos seres sencientes), e que elas importam mais do que o bem dos seres sencientes. Já a ecologia é a ciência que *descreve* como acontecem as interações nos ecossistemas. Os defensores dos animais defendem uma concepção ética completamente diferente daquela defendida pelo ambientalismo. Entretanto, não rejeitam o conhecimento em ecologia (aliás, dependem de tal conhecimento para conseguir ajudar os animais selvagens de modo seguro).

[44] Um julgamento moral ocorre toda vez que alguém afirma que ação (seja um ato ou uma omissão) deveria ser requerida, proibida ou permitida..

A ciência descreve o mundo físico. Precisamos dessas descrições para tentar alcançar as metas que buscamos. Entretanto, como a ciência apenas descreve, ela não diz quais metas buscar nem quais coisas valorizar. As áreas que podem nos dizer algo sobre isso são a teoria do valor e a ética. Assim sendo, a ecologia jamais prescreveria que devemos valorizar espécies, ecossistemas, a biodiversidade ou qualquer outra coisa, simplesmente porque ela apenas descreve como se dão as interações nos ecossistemas – ela não é sobre quais coisas valorizar nem sobre quais metas buscar: ela não prescreve nada. As pessoas que afirmam que são contrárias a ajudar os animais selvagens e afirmam que com isso estão "apenas aplicando o que a ecologia manda" estão na verdade escondendo que estão a defender uma posição moral chamada ambientalismo, e disfarçando essa posição moral de descrição neutra.

Dada a predominância do especismo, o conhecimento proveniente de áreas como a ecologia tem sido geralmente empregues com vistas a realizar metas antropocêntricas ou ambientalistas. Entretanto, uma perspectiva centrada na preocupação com os seres sencientes não impede nem diminui, de modo algum, o conhecimento nessas áreas. A única diferença seria que tais conhecimentos seriam utilizados para beneficiar os animais, e não para prejudicá-los. Além disso, a preocupação com os animais poderia até mesmo ampliar bastante tais conhecimentos, pois o interesse em saber como eles são afetados enquanto indivíduos que possuem um bem-estar (e não enquanto componentes de ecossistemas e exemplares de espécies) é algo ainda amplamente negligenciado. Voltaremos a esse tema no Capítulo 27.

20. Ambientalistas devem se opor à ajuda aos animais selvagens?

20.1. Introdução

O respeito pelos animais e o ambientalismo possuem fundamentos e metas muito divergentes entre si[45]. Os ambientalistas valorizam *em si* entidades não sencientes, como espécies e ecossistemas. Enquanto isso, o respeito pelos animais é fundado na consideração por indivíduos sencientes, capazes de sofrer e desfrutar[46]. Por conta dessa divergência, poder-se-ia pensar que, uma vez que alguém aceita as metas ambientalistas, precisa discordar da proposta de ajudar os animais que vivem na natureza, uma vez que a mesma é centrada na preocupação com o bem dos indivíduos.

Essa visão é equivocada por três razões:

(1) Há algumas formas de ajudar os animais selvagens que ajudariam a alcançar também metas ambientalistas.

(2) Há muitas formas de ajudar os animais na natureza que, apesar de não ajudarem a alcançar metas ambientalistas, não conflitariam com metas ambientalistas.

(3) Mesmo em relação às formas de ajudar que conflitariam com metas ambientalistas, há razões para se defender uma prioridade de prevenir sofrimento e mortes de seres sencientes frente a essas metas (e isso vale mesmo que devêssemos aceitar as metas ambientalistas).

A seguir veremos em detalhes cada um desses pontos.

20.2. Formas de ajudar os animais que também realizariam metas ambientalistas

Existem programas de ajuda a animais selvagens que poderiam ajudar a realizar, tanto a meta de diminuição do sofrimento e mortes dos animais, quanto as metas ambientalistas. Um exemplo é a vacinação de abelhas[47]. De um ponto de vista ambientalista, vaciná-las é bom

[45] Para uma revisão bibliográfica detalhada dessa divergência, ver Dorado (2015).
[46] Para os fundamentos da consideração pelos seres sencientes, ver Cunha (2021).
[47] Sobre vacinação de abelhas, ver Raukko (2018).

porque reduz o risco de extinção de espécies de abelhas. Já defensores dos animais têm razões para aprovar esses programas porque a vacinação é positiva para as próprias abelhas, impedindo que fiquem doentes e morram.

Outro exemplo é a proteção de grandes herbívoros. Ambientalistas têm razões para protegê-los porque há várias espécies deles em risco de extinção. Já defensores dos animais têm duas fortes razões para apoiar esse tipo de programa. A primeira é que diminuem o sofrimento e as mortes dos próprios grandes herbívoros, que são então vacinados, medicados, recebem água, comida, abrigo etc.[48] A segunda, e mais importante, é que esses animais consomem uma grande quantidade de vegetação que, se estivesse disponível, contribuiria para haver uma maior quantidade de reproduções naquelas espécies de animais cuja vasta maioria nasce apenas para sofrer e morrer prematuramente[49]. Em resumo, proteger grandes herbívoros pode diminuir muito o total de animais que nasceria apenas para sofrer e morrer prematuramente.

É claro, essa é uma medida que deve ser investigada em profundidade, pois em cada população de grandes herbívoros poderia haver algum outro fator que fizesse com que sua presença incrementasse o sofrimento dos outros animais de alguma outra maneira. Entretanto, o objetivo aqui é apenas mostrar alguns exemplos de ajuda a animais selvagens que tanto defensores dos animais quanto ambientalistas poderiam apoiar, ainda que por razões distintas.

20.3. Formas de ajudar os animais que não conflitam com metas ambientalistas

A proposta de ajudar os animais selvagens e as metas ambientalistas não conflitariam talvez na vasta maioria dos casos. Por exemplo, as diferentes posições ambientalistas quanto a quais entidades são moralmente consideráveis (*ecocentrismo*, *biocentrismo* e *naturocentrismo*) não têm nenhuma razão para se opor à grande maioria dos programas para ajudar os animais selvagens[50]. A seguir veremos isso em mais detalhes.

O *ecocentrismo*[51] valoriza determinados ecossistemas (por serem muito complexos, muito raros, terem se formado há muito tempo etc.). A maioria dos programas para ajudar os

[48] Sobre programas de proteção a elefantes, ver Pearce (2015)
[49] Sobre a relação entre a presença de elefantes e uma redução significativa da biomassa disponível, ver Cumming *et al.* (1997) e Guldemond; VanAarde (2008).
[50] Uma análise detalhada sobre esse ponto pode ser encontrada em Horta (2018).
[51] Para exemplos, ver Leopold (1949) e Callicott (1989).

animais que se encontram na natureza não extinguiria esses ecossistemas nem alteraria as suas propriedades que são valorizadas pelos ecocentristas: apenas faria com que houvesse menos sofrimento e mortes prematuras para seus habitantes.

Já o *biocentrismo*[52] valoriza o que chama de "bem próprio" de cada organismo vivo, senciente ou não. Isto é, o que o biocentrismo almeja não é maximizar a quantidade de seres vivos, mas que cada ser vivo existente consiga realizar o seu bem próprio. O biocentrismo tem de aceitar ainda mais intervenções do que têm de aceitar os proponentes de uma ética centrada na senciência, pois precisa buscar garantir o bem dos seres sencientes e, adicionalmente, proteger também os organismos não sencientes.

Por fim, o *naturocentrismo*[53] valoriza apenas os ecossistemas que ainda não foram (ou foram muito pouco) alterados por atividades humanas. Dadas as mudanças climáticas decorrentes de práticas humanas, com exceção de talvez alguns ecossistemas nas profundezas do oceano, todos os ecossistemas foram já bastante alterados por práticas humanas. Portanto, o naturocentrismo teria que aceitar ajudar os animais em todos esses ecossistemas.

É claro, o que foi dito acima não significa que toda e qualquer posição ambientalista jamais conflitaria com a proposta de ajudar os animais selvagens. Por exemplo, poderia haver uma variação do naturocentrismo conforme à qual os ecossistemas que já foram transformados por ação humana continuariam tendo valor, mas teriam menos valor quanto mais interferência humana já tivesse acontecido. Segundo tal posição, deveríamos buscar preservar o valor que resta, proibindo novas intervenções, ou até mesmo restaurar o ecossistema ao estado anterior à primeira intervenção humana. Essa variação se oporia, portanto, aos programas para ajudar os animais selvagens.

Entretanto, o fato de a proposta de ajudar os animais selvagens conflitar com metas ambientalistas em certos casos não significa que devamos rejeitar ajudar os animais nesses casos, pois pode haver razões para priorizar o bem dos seres sencientes frente às metas ambientalistas. Isso será explicado em mais detalhes no próximo item.

---

[52] Para exemplos, ver Goodpaster (1978) e Taylor (1986).
[53] Para exemplos, ver Elliot (1982) e Katz (1992).

20.4. Razões para priorizar os seres sencientes frente às metas ambientalistas

Por vezes tenta-se argumentar contra a proposta de ajudar os animais selvagens alegando-se que entidades não sencientes como espécies e ecossistemas possuem valor *em si* (e não enquanto meio para garantir o bem dos seres sencientes). A ideia de que há valor para além da senciência é, no mínimo, controversa. Entretanto, suponhamos para efeito de argumentação que devêssemos acatar as metas ambientalistas. Isso não implicaria que, então, devemos rejeitar a proposta de ajudar os animais selvagens. Isso porque, mesmo que fosse demonstrado que as entidades valorizadas no ambientalismo têm valor em si, isso não mostraria que elas são mais importantes do que o bem dos seres sencientes, e muito menos que são a única coisa que importa. A seguir veremos esses pontos em mais detalhes.

Se o que é relevante para alguém ser moralmente considerável é ser capaz de ser prejudicado ou beneficiado, então devemos dar consideração moral a todos os seres sencientes, pois a senciência é o que faz com que alguém seja passível de ser prejudicado ou beneficiado, como vimos no Capítulo 4. Por essa razão, a visão ambientalista de que entidades não sencientes são moralmente consideráveis já é difícil de ser fundamentada, e mais ainda a ideia de que os seres sencientes não são moralmente consideráveis, ou de que essas entidades são mais importantes do que o bem dos seres sencientes.

Por exemplo, mesmo que acatássemos as metas ambientalistas ainda haveria razões para, em casos de conflito, priorizar os seres sencientes. Uma dessas razões é que, diferentemente das entidades valorizadas no ambientalismo, os seres sencientes são *literalmente* passíveis de ser prejudicados e beneficiados, seja com experiências negativas (todas as formas de sofrimento), seja com o impedimento de experiências positivas (como acontece quando morrem). Essas formas de prejuízo são particularmente graves (basta ver o quanto nos empenhamos em evitá-las em nós mesmos), e nenhuma entidade não senciente é capaz de padecer de tais prejuízos.

Quando o que está em jogo é o bem dos humanos, isso já é amplamente aceito, inclusive pelos próprios ambientalistas. Geralmente defendem que as metas ambientalistas são mais importantes do que *certos* interesses humanos (como interesses econômicos e recreativos), mas, não afirmam que devemos largar os humanos para sofrer e morrer por conta de processos naturais. Mas, se o especismo é injustificável, então também não há justificativa para defender que não devemos ajudar os animais que são vítimas de processos naturais.

21. Somos moralmente responsáveis apenas por práticas humanas?

21.1. Responsabilidade moral e origem do dano

Algumas pessoas se posicionam contrariamente à proposta de ajudar os animais selvagens que são vítimas de processos naturais alegando que somos moralmente responsáveis apenas por danos que decorrem de práticas humanas[54]. De acordo com essa visão, se a humanidade decidir não destinar recurso algum para pesquisar maneiras de reduzir o sofrimento dos animais selvagens que decorre de processos naturais, nada de errado é feito. A seguir, veremos algumas críticas a essa posição[55].

Uma primeira crítica aponta que, mesmo que não existisse a obrigação de ajudar esses animais, isso não mostra que seria errado fazê-lo (fazê-lo ainda poderia ser permissível ou mesmo louvável). Por exemplo, mesmo quem nega que haja essa obrigação ainda poderia afirmar que é algo bom que seja feito, pois poderia reduzir quantidades enormes de sofrimento e de mortes prematuras. Portanto, negar a obrigação de ajudar não implica que os animais selvagens não devam ser ajudados, pois *negar uma obrigação* é muito diferente de *fundamentar uma proibição*.

Uma segunda crítica é que, mesmo que fôssemos moralmente responsáveis apenas por práticas humanas, há muitas práticas humanas que criam as condições nas quais os processos naturais prejudicam os animais[56]. Portanto, mesmo segundo o critério que a objeção adota, haveria *obrigação* de ajudar os animais em todos esses casos e de prevenir que tais casos cheguem a ocorrer (e a quantidade desses casos não é pequena, como veremos no Capítulo 37).

Por fim, a terceira crítica questiona: "por que seríamos moralmente responsáveis apenas por práticas humanas?". Por exemplo, outra possibilidade é sermos moralmente responsáveis toda vez que temos um papel decisivo em influenciar o desenrolar dos acontecimentos. A seguir veremos um exemplo para ilustrar essa tese.

---

[54] Ver, por exemplo, Bovenkerk *et al.* (2003, p. 24-5).
[55] Para críticas mais detalhadas, ver Cunha (2021, p. 121-125, 179-183; 2022, p. 191-227).
[56] Sobre isso, ver Cunha (2022, p. 236-243).

Imagine que ocorrem duas situações simultâneas que resultam em vítimas humanas. Na primeira, em decorrência de práticas humanas, ocorre um incêndio. Na segunda, em decorrência de um fenômeno natural que não tem qualquer relação com práticas humanas, ocorre um incêndio. Imagine que o governo dispõe de recursos para socorrer as vítimas de ambos os casos (e que usar esses recursos para salvá-las não comprometerá nada de importância maior). Suponha, entretanto, que seja negada ajuda às vítimas do segundo caso, e que seja alegado que não há nada de errado com isso, pois os danos em questão não foram causados por práticas humanas. Se discordamos dessa decisão, então, rejeitamos a tese de que somos moralmente responsáveis apenas por práticas humanas.

Além disso, a ideia de que a origem do dano não deveria determinar nossas responsabilidades morais pode ser fundamentada a partir do princípio da imparcialidade. Por exemplo, se soubéssemos que necessariamente seríamos vítimas de um dos dois incêndios acima, mas sem saber de qual dos dois, iríamos querer que as pessoas que tivessem condições de ajudar não se limitassem a reconhecer responsabilidade apenas por danos causados por práticas humanas.

Temos, portanto, boas razões iniciais para rejeitarmos a tese de que somos moralmente responsáveis apenas por práticas humanas. Entretanto, a seguir discutiremos algumas tentativas adicionais de defender essa tese.

21.2. "Mas, nós não causamos esses danos"

De acordo com certa visão, para sermos moralmente responsáveis por uma situação, temos de ter sido a *causa* dessa situação[57]. Segundo essa visão, é errado consumir os animais (pois isso causa suas mortes) mas não há nada de errado se a humanidade decidir não destinar recurso algum para ajudar os animais selvagens que são vítimas de processos naturais (como fome, sede, doenças etc.), pois nesse caso os humanos não causaram a situação que os prejudica (ela já existia muito antes do surgimento da humanidade). Entretanto, o contraexemplo a seguir desafia a ideia de que, para sermos moralmente responsáveis por uma decisão, é necessário que a tenhamos causado a situação[58].

[57]Para uma discussão sobre esse argumento, ver Rachels (1987, p. 114-5).
[58] Para uma discussão sobre esse tópico, ver Rachels (1987, p. 106-150; 1997, p. 63-79; 2001), Singer (2002[1979], p. 211-223, 233-240) e Woollard e Howard-Snyder (2021).

Imagine que uma árvore está a despencar naturalmente e atingirá mortalmente Maria. Felizmente, Ana está presenciando a cena e tudo o que precisa fazer para salvar a vida de Maria é avisá-la de que a árvore está prestes a cair, para que ela possa desviar a tempo. Imagine, entretanto, que Ana decide não avisá-la, e em decorrência disso, Maria morre. Em sua defesa, Ana diz que não foi moralmente responsável pela morte de Maria, pois não foi ela quem causou a queda da árvore: "Foi a árvore quem causou a morte dela, não eu!", ela afirma. Se pensamos que Ana fez algo de errado ao não avisar a vítima, então não aceitamos que, para sermos moralmente responsáveis por uma situação, precisamos ter causado essa situação.

No caso em questão, Ana não causou o processo que terminou na morte, mas sua decisão foi crucial para que a morte ocorresse. Mas, o mesmo acontece no caso dos animais na natureza que são vítimas de processos naturais. Nos casos em que é possível ajudá-los, a decisão sobre ajudar ou não ajudar é crucial para determinar se eles vão morrer ou não em decorrência dos processos naturais, mesmo que os humanos não tenham causado a situação que os prejudica. Se é assim, então parece que a humanidade faz algo de errado se não destina recursos para pesquisar como ajudar os animais que vivem na natureza.

21.3. "Mas, esses danos existiriam mesmo que não existíssemos"

Por vezes é defendido não há nenhuma obrigação de a humanidade destinar recursos para ajudar os animais que são vítimas de processos naturais porque tais danos existiriam mesmo que nós nunca tivéssemos existido.

Entretanto, o que parece ser relevante para saber se somos moralmente responsáveis por uma escolha não é o que ocorreria se não existíssemos, mas, uma vez que existimos, o que ocorrerá de acordo com o que decidirmos[59]. Se um resultado está em nossas mãos, isso parece nos tornar responsáveis por ele.

Por exemplo, imaginemos que em um hospital um médico afirme que não tem obrigação de atender vítimas de doenças causadas naturalmente, pois estas existiriam mesmo que a humanidade não existisse. Se pensamos que o médico está a agir mal, então não aceitamos a ideia de que não somos moralmente responsáveis por danos naturais.

[59] Sobre isso, ver Singer (2004[1979], p. 236).

21.4. "Mas, não temos a intenção de produzir esses danos"

Em outras vezes é defendido que a humanidade não tem nenhuma obrigação de destinar recursos para ajudar os animais vítimas dos processos naturais porque, nesse caso, diferentemente do caso da exploração animal, não temos a *intenção* de produzir o dano (podemos simplesmente ter a intenção de fazer qualquer outra coisa e não se preocupar com isso) [60].

A principal crítica a essa visão é que ela desconsidera totalmente o impacto de nossas decisões sobre os que serão afetados por elas para determinar se temos ou não uma obrigação. Por exemplo, os motoristas que dirigem acima do limite de velocidade têm a intenção apenas de chegar mais rápido, e não, de atropelar. Entretanto, isso não faz com que deixem de ter a obrigação de não atropelar[61].

Considere outro exemplo. Alguém que vê uma criança se afogar em uma banheira e não a socorre pode não ter a intenção de matá-la (pode simplesmente ter a intenção de fazer outra coisa e não se preocupar com isso), mas parece que faz algo muitíssimo errado ao não socorrê-la[62]. Se é assim, então não é necessário que tenhamos a intenção de produzir um dano para que tenhamos a obrigação de evitá-lo.

Assim, o fato de não termos a intenção de produzir a situação extremamente negativa na qual se encontram os animais na natureza não mostra que a humanidade não faz nada de errado se decide não destinar recursos para ajudá-los.

21.5. "Mas, não temos uma relação de proximidade com esses animais"

Por vezes é defendido que a humanidade não tem nenhuma obrigação de destinar recursos para ajudar os animais que vivem na natureza porque não temos uma relação de proximidade com eles.

---

[60] O requerimento da intenção é discutido em Singer (2004[1979], p. 219-21; 236-8).
[61] Esse exemplo pode ser encontrado em Singer (2004[1979], p. 238).
[62] Esse exemplo pode ser encontrado em Rachels (1997, p. 65-66, 76-78).

Um primeiro ponto importante a se reparar quanto a essa visão, é que ela não poderia formar uma diferença relevante em relação aos animais que são vítimas de práticas humanas. Por exemplo, também não temos uma relação de proximidade com os animais que são mortos nos abatedouros, mas isso não parece fazer com que deixemos de ter obrigação de não prejudicá-los, pois nossa decisão à distância afeta-os diretamente.

Entretanto, o mesmo acontece em relação aos animais que estão na natureza. Em muitos casos, já é possível ajudá-los[63]. Em outros, é sempre possível para a humanidade investir recursos em pesquisar sobre como ajudá-los[64]. A decisão por fazê-lo ou deixar isso de lado determina diretamente à distância o destino deles.

21.6. Não é opcional escolher a quem ajudar?

Há pessoas que reconhecem um dever de ajudar quem necessita, mas defendem que, como é impossível ajudar a todos os que precisam, é moralmente opcional escolher a quem ajudar e, portanto, a humanidade não tem nenhuma obrigação de destinar recursos para ajudar os animais que estão na natureza.

Um problema com essa visão é que também é impossível evitar de prejudicar a todos, mas disso não se segue que é moralmente opcional escolher quem evitar prejudicar: devemos priorizar evitar o prejuízo maior.

Analogamente, o fato de que é impossível ajudar a todos deveria nos levar a concluir que devemos priorizar os problemas mais graves (e, sobretudo, aqueles problemas mais graves com os quais quase ninguém se preocupa), e não, que tanto faz escolher quem ajudar. Como a situação dos animais na natureza é muito grave, e pouquíssimas pessoas estão se preocupando com isso, há fortes razões para a humanidade investir recursos em pesquisar formas de ajudá-los.

21.7. A proposta de ajudar os animais selvagens é exigente demais?

[63] Ver Ética Animal (2016b); Animal Ethics (2021, p. 60-85) e Cunha (2022, p. 280-4).
[64] Ver Ética Animal (2019b); Faria e Horta (2020) e Animal Ethics (2021, p. 136-182).

Por vezes é alegado que a proposta de ajudar os animais selvagens é exigente demais[65] e que, por isso, ninguém faz nada de errado se não dá atenção ao que ela propõe.

Uma primeira crítica possível a essa objeção é dizer que, dada a quantidade gigantesca de sofrimento no mundo, se uma proposta exige bastante que as pessoas se empenhem em diminuir esse sofrimento, isso é uma virtude dessa proposta, não um defeito. Mesmo se o fato de as pessoas terem de se empenhar muito em ajudar fosse um dano, seria ainda um dano muitíssimo menor do que aquele que as vítimas teriam caso não fosse feita essa exigência.

Já a segunda crítica observa que a proposta de ajudar os animais selvagens não é exigente como pode parecer à primeira vista. Isso porque o trabalho de pesquisa sobre como ajudar os animais na natureza e os programas práticos para ajudá-los seriam conduzidos por profissionais das áreas relacionadas, e não pelas pessoas comuns. Os profissionais dessas áreas, por sua vez, continuariam a fazer o seu trabalho normalmente, com a diferença que dessa vez a meta não seria antropocêntrica ou ambientalista, mas, centrada na preocupação com os próprios animais. As outras pessoas, por sua vez, poderiam reivindicar que os programas que hoje prejudicam os animais selvagens sejam substituídos por programas que os ajudem, e também divulgar a importância dessa questão, o que não é uma grande exigência. Além disso, como veremos no Capítulo 37, é possível diminuir o sofrimento dos animais selvagens em larga escala apenas evitando certas práticas, e não é difícil tais práticas.

21.8. Se temos uma preocupação genuína com as vítimas, o que concluiremos?

Vimos que vários são os motivos alegados para defender que a humanidade não tem nenhuma obrigação de destinar recursos para ajudar os animais selvagens que são vítimas de processos naturais: "não somos a causa desses danos"; "esses danos existiriam mesmo que a humanidade nunca tivesse existido"; "não temos a intenção de causar esses danos"; "não temos uma relação de proximidade com esses animais" etc.

Há uma crítica geral que pode ser feita a todas essas visões: todas elas focam em aspectos relacionados aos indivíduos que tomarão a decisão, deixando em segundo plano a preocupação com aqueles indivíduos que poderíamos prejudicar ou beneficiar. Se nos

[65] Ver, por exemplo, Hills (2010).

preocuparmos verdadeiramente com os animais afetados por nossas decisões, há duas implicações importantes:

A primeira, é que não limitaremos nossa preocupação a danos decorrentes de práticas humanas, pois os animais são também prejudicados (em alto grau, como vimos no Capítulo 3) pelos processos naturais.

A segunda é que rejeitaremos também a concepção que afirma que as razões para ajudar os animais vítimas dos processos naturais existem, mas que são mais fracas do que as razões para ajudar os animais vítimas de práticas humanas. Se nossa preocupação for verdadeiramente com os animais, determinaremos a força das razões para ajudá-los com base no quanto eles seriam prejudicados se não fossem ajudados, e não com base em saber se o dano é natural ou causado por práticas humanas. Isso significa que temos razões mais fortes para priorizar prevenir o dano maior, independentemente de sua origem ser antropogênica ou natural.

22. Tentativas de defender que a prioridade é dos animais domesticados

22.1. O argumento da dívida histórica

Há uma posição que mantem que temos uma *dívida histórica* para com os animais domesticados que não temos para com os selvagens, pois são vítimas da exploração, que por sua vez iniciou-se com a domesticação[66].

Essa alegação é geralmente mencionada como uma tentativa de manter, ou que é errado ajudar os animais selvagens, ou para negar o dever de ajudá-los. Entretanto, aquela alegação não pode fundamentar essas conclusões, pois se o critério da dívida histórica fizesse sentido, no máximo ajudar os animais domesticados seria prioritário. Tal critério não serviria para negar o dever de ajudar os animais selvagens (muito menos para proibir ajudá-los).

Além disso, mesmo quando utilizado somente como critério de prioridade, o critério da dívida histórica é problemático. Por exemplo, se a prioridade depende do quão grave é a situação das vítimas, então aquelas vítimas em relação às quais não temos uma dívida histórica deveriam ter prioridade toda vez que forem prejudicadas em maior grau se não forem priorizadas.

Priorizar os animais domesticados poderia fazer sentido se, por causa da exploração e domesticação, eles se encontrassem necessariamente em uma condição pior do que a dos animais selvagens. Contudo, como vimos no Capítulo 3, isso é falso. Pensar que sim é desconhecer como é a vida típica dos animais na natureza.

O defensor do critério da dívida histórica poderia objetar que não está a defender que tal critério é relevante por indicar quais animais estão em uma condição pior, e sim relevante *em si*: "nossas obrigações dependem dos atos passados da humanidade, e não do quão bem ou mal estão os animais que poderíamos ajudar". Contudo, se é assim, então o critério da dívida histórica é motivado por pureza pessoal, e não por uma preocupação real em melhorar a condição dos indivíduos que se encontram em uma situação ruim.

[66] Para exemplos, ver Simmons (2009, p. 32) e Donaldson e Kymlicka (2011, p. 156-209)

Além disso, a explicação mais razoável de por que teríamos uma dívida histórica para com os animais domesticados implica que também temos uma dívida histórica para com os animais selvagens. A maneira mais razoável de defender que temos uma dívida histórica para com animais domesticados é o fato de usufruirmos de benefícios que só foram possíveis devido à sua domesticação e exploração. Como resultado dessas atividades, os animais domesticados se encontram hoje em uma situação muitíssimo ruim.

Contudo, se é assim, então temos exatamente a mesma dívida para com os animais selvagens, dado que a imensa maioria dos benefícios que desfrutamos ao longo da história surgiu de intervenções na natureza para favorecer humanos, e o fato de não termos intervido para beneficiar os animais selvagens resultou em eles serem prejudicados enormemente por processos naturais. Escolhemos deixar os animais selvagens no domínio dos "sujeitados às forças da natureza": retirá-los dessa categoria poderia ser igualmente visto como uma dívida histórica.

22.2. O argumento do grau de dependência

Em outras vezes é dito que os animais selvagens possuem certa independência que os domesticados não possuem, que os tornaria menos vulneráveis: "*eles sabem se virar!*"[67].

Novamente, mesmo que tal afirmação fosse verdadeira, no máximo conseguiria fundamentar que déssemos prioridade aos animais domesticados. Não serviria para negar a obrigação de ajudar os selvagens, muito menos para proibir ajudá-los.

Além disso, alguém possuir determinado grau de independência indica que normalmente não necessita de ajuda *em certas circunstâncias*, mas não em todas. Por exemplo, suponhamos que um humano adulto normal (o exemplo mais comumente citado de indivíduo independente) se perca na selva, ou esteja a padecer de câncer. O fato de não necessitar de ajuda em outras situações não implica que não necessite de ajuda *nessa* situação.

O mesmo acontece no caso dos animais selvagens que possuem algum grau de independência. Há situações (muitas, como vimos no Capítulo 3) em que sua independência de nada adianta

[67] Ver, por exemplo, Bovenkerk *et al.* (2003, p. 21) e de Everett (2001, p. 55)

para se verem livres do que lhes prejudica. Além disso (como também vimos no Capítulo 3), a imensa maioria dos animais que sofre intensamente e morre prematuramente na natureza são filhotes e, portanto, não possuem a independência que o argumento supõe.

A ideia de que os animais selvagens são independentes parece surgir do fato de que, como vimos no Capítulo 3, quando a maioria das pessoas pensa em animais na natureza, tende a pensar em animais não representativos da vida padrão na natureza: pensam em animais de grande porte e adultos, que são a *imensa minoria* dos animais na natureza.

Assim, o critério do grau de dependência, ao contrário do que a objeção supõe, nos daria *razões extra* para tentarmos investigar maneiras de ajudar os animais selvagens.

23. Ajudar os animais impediria que os genes mais adaptados prevalecessem?

23.1. O argumento dos genes mais adaptados

Por vezes é defendido que não deveríamos ajudar os animais que vivem na natureza e são vítimas de processos naturais porque, se eles sobreviverem, aumentariam as chances de ser passados adiante os genes que não são os mais adaptados[68]. Segundo essa visão, deveríamos deixar a natureza seguir o seu curso, porque assim sobreviverão somente os indivíduos melhor adaptados, resultando em um melhoramento genético natural de cada espécie. Veremos, a seguir, três críticas a essa visão.

23.2. Os genes mais adaptados necessariamente beneficiam seus portadores?

A objeção em questão assume que, uma vez que deixando a natureza seguir o seu curso sobreviverão e se reproduzirão apenas os organismos mais adaptados, isso será um benefício para os membros das futuras gerações, que herdariam esses genes. Entretanto, os traços eficientes em passar os genes adiante, favorecidos pela seleção natural, não necessariamente são benéficos para os seus portadores, nem para seus descendentes.

Por exemplo, uma espécie possuir o traço de se reproduzir maximizando a quantidade de filhotes é um sinal de que ela está muito bem adaptada em termos evolutivos, pois aumenta muito a probabilidade de essa espécie perdurar. Uma vez que as ninhadas são gigantescas, é altíssima a probabilidade de que pelo menos alguns indivíduos sobrevivam e se reproduzam, garantindo a continuação da espécie. Contudo, esse traço não é um benefício para os membros dessa espécie. Pelo contrário: nascer membro de uma espécie que se reproduz dessa maneira é ter as suas chances de sobrevivência drasticamente diminuídas, uma vez que, como vimos no Capítulo 3, a esmagadora maioria dos nascidos nasce apenas para sofrer e morrer prematuramente. Por exemplo, em populações estáveis, em ninhadas com milhares ou milhões de filhotes, em média sobrevivem apenas dois filhotes[69].

---

[68] Exemplos desse argumento podem ser encontrados em Rolston (1992, p. 254) Kirkwood e Sainsbury (1996, p. 239). Para uma crítica, ver Cunha (2021, p. 176-8; 2022, seção 8.3.9).
[69] Sobre isso, ver Horta (2010) e Ética Animal (2015b).

Além disso, outros traços que são passados em conjunto com este frequentemente são prejudiciais aos seus portadores. Por exemplo, nascer membro de uma espécie que se reproduz maximizando a quantidade de filhotes geralmente coincide também com ter um lifespan natural muito curto. Isto é, nessas espécies, vivem pouco não apenas aquela vasta maioria que não consegue sobreviver até à idade adulta, mas até mesmo aqueles poucos que sobrevivem até a velhice. Em resumo, aquilo que é otimizado pela seleção natural não é aquilo que beneficia os indivíduos[70].

É claro, pode haver traços que otimizam a adaptação em termos de maximização da transmissão da informação genética e também beneficiam os animais que possuem esses traços. Entretanto, não podemos deduzir, do fato de que um traço otimiza a adaptação, que ele também beneficia seus portadores.

23.3. A preocupação com os genes mais adaptados justifica não ajudar os animais?

Certamente que, ao planejarmos os programas de ajuda, devemos levar em conta o risco de, ao ajudarmos os animais, os traços prejudiciais que eles carregam serem passados adiante, prejudicando os animais das gerações futuras. Contudo, a constatação desse risco não implica que a coisa certa a se fazer é não ajudar e deixar a natureza seguir o seu curso.

Por exemplo, poderia ser dito que a quantidade de sofrimento e de mortes decorrente dos processos naturais é tão gigantesca que, mesmo se ajudar os animais implicasse em os membros das gerações futuras não terem os genes mais adaptados, ainda assim isso teria um saldo muito menos negativo do que deixar a natureza seguir o seu curso.

Além disso, há várias formas de prevenir/minimizar o sofrimento e as mortes prematuras decorrentes dos processos naturais que não impediriam que os genes mais adaptados fossem passados adiante. Esse seria o caso, por exemplo, de buscar prevenir o sofrimento e as mortes prematuras por meio da esterilização e da pesquisa sobre quais tipos de elementos no ambiente resultam em menor quantidade de nascimentos nas espécies cujos membros comumente têm vidas predominantemente negativas.

---

[70] Sobre isso, ver Horta (2011).

23.4. Aquilo que a objeção defende é considerado hediondo quando afeta humanos

Quando os humanos são afetados pelos processos naturais não é defendido que sejam largados para sofrer e morrer, para que haja um melhoramento genético natural da espécie humana. Pelo contrário, essa postura é normalmente vista como hedionda e o que é defendido é exatamente o oposto: prestar um cuidado ainda maior a esses humanos, pois sua vulnerabilidade é maior. Se a doença que os afeta é grave e hereditária, no máximo é sugerido que é melhor que não se reproduzam. Contudo, não é defendido que eles sejam largados para sofrer e morrer.

Se fosse aceitável o que a objeção em questão propõe, não seriam apenas os humanos mais vulneráveis que deveriam ser largados à própria sorte, e sim, todos nós, para que só os humanos mais adaptados pudessem passar os seus genes adiante. Quase ninguém aceita essa posição. Isto é, a maioria de nós considera mais importante minimizar o sofrimento e impedir as mortes, mesmo que isso implique em no futuro não existirem os seres mais adaptados possíveis. A posição padrão quando os humanos são as vítimas dos processos naturais é a de que devemos melhorar as condições de vida dos humanos por outros meios que não aqueles meios brutais que decorrem da seleção natural. Por outro lado, quando os animais não humanos são as vítimas, a visão padrão é a oposta. Mas, se o especismo é injustificável, então essa disparidade também é injustificada.

24. Ajudar os animais selvagens não poderia tornar as coisas ainda piores?

24.1. A preocupação com as consequências de longo prazo

Uma das principais objeções à proposta de prevenir/minimizar os danos que os animais na natureza padecem em decorrência dos processos naturais é a preocupação em, ao se tentar ajudar, sem querer tornar a situação ainda pior[71]. Essa preocupação surge a partir da constatação de que nos ecossistemas há uma série de interações muito complexas, o que torna difícil prever quais seriam as consequências em longo prazo[72].

Apesar de essa objeção envolver uma preocupação importante, é preciso levar em conta três pontos que sugerem que há maiores probabilidades de se alcançar melhores resultados se essa questão for pesquisada a fundo, em comparação a deixá-la de lado e deixar a natureza seguir o seu curso. Esses pontos serão explicados a seguir.

O primeiro é que não faz sentido afirmar, primeiro que não sabemos os desdobramentos de consequências em longo prazo, e depois que sabemos que deixar a natureza seguir o seu curso tem melhores consequências em longo prazo do que tentar ajudar.

O segundo é que há várias intervenções que são realizadas há décadas, e têm beneficiado muitos animais, sem os efeitos negativos que a objeção teme[73]. Esse é o caso da vacinação de animais selvagens em larga escala, que é realizada há décadas por razões antropocêntricas ou ambientalistas, mas beneficia os animais vacinados. O conhecimento proveniente desses programas e de outros similares poderia ser utilizado também com a meta de beneficiar os próprios animais, e mais conhecimento poderia ser obtido se houvesse uma pesquisa focada no bem dos próprios animais.

O terceiro é que parece claro que, quanto mais for investido em estudar a fundo essa questão, maiores as probabilidades de se conhecer os prováveis desdobramentos de consequências de longo prazo e, portanto, de se chegar nos melhores resultados. Essa é, portanto, uma razão para se rejeitar a ideia de que "deixar a natureza seguir o seu curso" chegaria nos melhores

---

[71] Ver, por exemplo, Clement (2003, p. 9); Everett (2001, p. 49) e Simmons (2009, p. 22-5).
[72] Para uma discussão detalhada sobre essa objeção, ver Cunha (2022, cap. 8.3).
[73] Para uma lista dessas intervenções, ver Animal Ethics (2020, p. 60-85) e Ética Animal (2016b).

resultados. Por exemplo, também não conhecemos todos os possíveis desdobramentos de longo prazo de se ajudar humanos. Entretanto, não é dito que isso mostra que não devemos ajudar esses humanos, e que é melhor deixar a natureza seguir o seu curso.

A objeção pode estar a assumir que, deixando a natureza seguir o seu curso, o resultado é predominantemente positivo para os animais. Mas, como vimos no Capítulo 3, isso é falso. Ou ainda, é possível que esteja a assumir que somos responsáveis em maior grau pelas consequências de ajudar do que pelas consequências de não ajudar. Entretanto, como vimos no Capítulo 21, isso é arbitrário pois, em ambos os casos, os resultados serão dessa ou daquela maneira dependendo de nossa escolha.

24.2. O apelo ao equilíbrio ecológico

Poderia ser objetado que há uma razão para se pensar que, deixando a natureza seguir o seu curso, o resultado provavelmente será melhor para os animais: "a natureza se equilibra". Segundo essa objeção o resultado de deixar a natureza seguir o seu curso é o equilíbrio ecológico, e isso coincide com o que é melhor para os animais. Portanto, segundo essa objeção, se queremos o melhor para os animais, basta deixar a natureza seguir o seu curso. A seguir, veremos os três principais problemas com essa objeção.

O primeiro é que uma situação será considerada equilibrada ou não dependendo de fatores que são, até certo ponto, arbitrários. Por exemplo, dependerá do quão diferente tal situação é de um estado anterior tomado como ponto de referência. Entretanto, qualquer estado anterior pode ser escolhido como ponto de referência e, dependendo de qual estado se escolha e da frequência com que se realiza a medição, um mesmo estado poderá ser considerado equilibrado ou desequilibrado[74].

O segundo é que, naturalmente, não há o equilíbrio imaginado no senso comum. Naturalmente as populações flutuam enormemente, de maneira quase sempre irregular[75]. Na verdade, ecossistemas inteiros e espécies surgem e se extinguem em decorrência dos processos naturais, também geralmente de maneira irregular e com frequência irregular.

---

[74] Para uma discussão detalhada sobre os problemas com o conceito de equilíbrio, ver Lévêque (p. 202-244).
[75] Ver Lévêque (2003, p. 203).

Poderia ser objetado que é isso mesmo o que se quer dizer com equilíbrio: tudo o que resultar dos processos naturais, não importando o que seja. Mas, se é assim, então o que se está a fazer é mudar arbitrariamente a definição de equilíbrio para tornar verdadeira a afirmação de que a natureza é equilibrada. Isto é, diante da constatação de que uma afirmação é falsa, muda-se a definição do termo para torná-la verdadeira. Fazendo essa manobra, é óbvio que tudo o que decorre dos processos naturais será equilibrado, uma vez que a definição de "equilibrado" foi mudada para "tudo o que decorre dos processos naturais". Mas, se a definição for essa, então dizer "tudo o que decorre de processos naturais é equilibrado" é redundante, pois seria dizer "tudo o que decorre dos processos naturais decorre dos processos naturais".

O terceiro, e principal problema, é que uma situação pode ser equilibrada no sentido de ser estável e ser terrivelmente ruim para os animais afetados. Por exemplo, situações como as que vimos no Capítulo 3, onde ao longo de gerações sobrevivem em média apenas dois filhotes por ninhada (algo comum na natureza) são equilibradas nesse sentido mas, dados os tamanhos gigantescos das ninhadas, é também um cenário no qual são maximizados o sofrimento e a quantidade de mortes prematuras.

Poderia ser objetado que, se houvesse menor equilíbrio, então a quantidade de sofrimento e de mortes prematuras seria ainda maior. Entretanto, não há necessariamente essa correlação. Tudo dependerá de como o maior ou menor grau de equilíbrio influencia outros fatores que afetam diretamente o bem dos seres sencientes. Por exemplo, dependerá de se resulta em uma maior quantidade de nascimentos em espécies cuja maioria de seus membros têm vidas repletas de sofrimento ou em espécies cujos membros têm mais chances de ter vidas positivas. Dependerá também de como afeta fatores como disponibilidade de alimentos e de abrigo e a quantidade de doenças e de conflitos entre os animais. Além disso, como os ecossistemas tendem a se equilibrar em altos níveis de produtividade de plantas e de animais, as perturbações provavelmente tendem a reduzir, em vez de aumentar o sofrimento[76].

Isto é, não há nenhuma correlação direta entre maiores níveis de equilíbrio ecológico com um melhor saldo geral para os seres sencientes. Portanto, se o objetivo é conseguir o melhor

[76] Sobre isso, ver Tomasik (2016a).

estado de coisas para os animais, devemos investigar diretamente como estes são afetados positiva ou negativamente, e não, centrar a análise no grau de equilíbrio[77].

Há alguns anos foi proposta a criação de um campo de pesquisa, a *biologia do bem-estar*, que estudaria como os animais são afetados em seus ambientes do ponto de vista do que é melhor ou pior para eles enquanto indivíduos sencientes, que possuem um bem-estar[78]. Esse campo poderia informar os projetos de ajuda aos animais na natureza. À medida que o conhecimento em biologia do bem-estar aumentasse, aumentaria o nível de segurança e eficiência dos projetos de ajuda.

Assim sendo, dado o que vimos acima, a solução para o problema do sofrimento dos animais selvagens não é deixar a natureza seguir o seu curso, e sim, pesquisar cada vez mais a fundo sobre os fatores que afetam a qualidade de vida dos animais em seus ecossistemas, para que projetos de ajuda cada vez mais seguros e eficientes sejam possíveis, assim como já é feito quando as vítimas são humanas.

[77] Exemplos de métodos que visam revelar diretamente o quão bem ou mal estão os animais podem ser encontrados em Alonso; Paim (2017) e Gonçalves (2023).
[78] Sobre biologia do bem-estar, ver Ética Animal (2019b), Faria e Horta (2020) e Soryl *et. al.* (2021).

25. Objeções que questionam a praticidade da proposta de ajudar

25.1. A objeção de que não é possível ajudar todos que precisam

A quantidade de animais na natureza é gigantesca. De acordo com algumas estimativas, há algo entre 1 e 10 quintilhões de indivíduos sencientes *em um dado momento* na natureza[79]. Para termos uma ideia desse número, se fizermos uma analogia com o período de um ano e compararmos com a população humana, esta última representaria no máximo 0,25 *segundos* do ano.

Por vezes é defendido que é inútil ajudar os animais na natureza, pois, dada a quantidade astronômica de vítimas, nunca conseguiremos ajudar todos. Entretanto, essa objeção pode ser facilmente respondida apontando-se que a impossibilidade de ajudar todos não impede nem torna inútil ajudar naqueles casos em que conseguimos fazê-lo. Para os animais que poderíamos ajudar, a nossa ajuda faria toda a diferença.

Objeções desse tipo jamais seriam levadas a sério no contexto humano. Imagine, por exemplo, um médico se recusando a salvar sua vida alegando que fazê-lo seria inútil porque é impossível ajudar todos os humanos que precisam. É apenas por conta da predominância do especismo que objeções desse tipo surgem quando os animais não humanos são as vítimas.

25.2. Deveríamos priorizar problemas nos quais resolveríamos uma parte maior?

Existe outra objeção à proposta de ajudar os animais selvagens que diz que, mesmo que consigamos ajudar em uma enorme quantidade de casos, fazê-lo não seria uma maneira eficiente de utilizar nossos recursos, pois, dada a quantidade astronômica de vítimas, mesmo que ajudássemos muitas delas, isso ainda representaria uma fração pequena do total. De acordo com essa objeção deveríamos focar apenas nos animais explorados, pois a porcentagem do problema que conseguiríamos resolver seria maior.

---

[79] Ver National Museum of Natural History & Smithsonian Institution (2008) e Tomasik (2019 [2009]).

O principal problema com essa objeção é que ela comete o erro de medir a eficiência no uso dos recursos com base na porcentagem, e não com base na quantidade real de benefício que conseguiríamos produzir. Vejamos um exemplo para ilustrar esse ponto.

Imaginemos que com uma mesma quantia de recursos conseguimos, ou ajudar 90% dos animais do problema A, ou ajudar, em igual medida, 0,1% dos animais do problema B (que estão todos em uma situação igualmente ruim à dos animais do problema A).

Se nos guiarmos pela proporção, escolheremos ajudar 90% dos animais do problema A. Mas, suponhamos que o problema A tenha um trilhão de animais, e o problema B tenha um quatrilhão. 90% de um trilhão são 900 bilhões. 0,1% de um quatrilhão é um trilhão. Se escolhermos resolver 0,1% do problema B, estaremos ajudando 100 bilhões de animais a mais, com a mesma quantia de recursos.

Isso revela o quão equivocado é se basear na porcentagem para se medir a eficiência no uso de recursos. No exemplo acima, se nos guiarmos pela porcentagem deixaremos de ajudar 100 bilhões de animais que poderíamos ter ajudado. Portanto, para se medir a eficiência no uso de recursos que temos para ajudar, o que importa é a quantidade real de benefício que conseguiríamos produzir, e não quantos casos similares ainda restam para serem resolvidos.

Sendo assim, o fato de que, mesmo se ajudarmos em larga escala os animais na natureza, isso ainda poderia representar uma porcentagem pequena do total de vítimas do problema, não mostra que fazê-lo não seria uma forma eficiente de usarmos os recursos de que dispomos para reduzir sofrimento. O que teria de ser avaliado, dentre outras coisas, é: (1) qual o tamanho do benefício que conseguiríamos produzir com uma mesma quantia de recursos investindo nesse ou naquele problema e; (2) o quão negligenciado é cada problema (pois isso revela em quais problemas as outras pessoas provavelmente já investirão os seus recursos).

Levando esses dois fatores em conta, é possível perceber que focar em prevenir o sofrimento dos animais selvagens pode ser uma forma muito eficiente de prevenir sofrimento no mundo. Por exemplo, em relação ao primeiro fator, diminuir a quantidade de nascimentos em espécies de animais que maximizam a quantidade de filhotes diminuiria drasticamente a quantidade de indivíduos que nasceria para ter vidas repletas de sofrimento e uma morte prematura. Como vimos no Capítulo 3, o potencial reprodutivo desses animais é tão gigantesco que sobrepassa

em várias ordens de magnitude os números da exploração animal. Por exemplo, ao se esterilizar um único peixe-lua, no mínimo se preveniria que 300 milhões de animais nascessem para ter esse destino (e mais do que isso se o peixe-lua em questão fosse se reproduzir mais de uma vez na vida). Conseguir conduzir um programa de ajuda desse tipo não parece ser mais difícil do que, por exemplo, conseguir fechar uma granja industrial (na verdade, pode ser muito mais fácil). Já em relação ao segundo fator, a questão do sofrimento dos animais selvagens é altamente negligenciada, mesmo por defensores dos animais.

Tudo isso mostra que, longe de ser inútil focar na questão do sofrimento dos animais selvagens, tal foco tem um grande potencial para ser uma maneira muitíssimo eficiente de prevenirmos ou minimizarmos o sofrimento no mundo.

26. O que já vem sendo feito para ajudar os animais selvagens?

26.1. Introdução

Há quem acredite que a proposta de ajudar os animais selvagens, apesar de ter bons fundamentos teóricos, é impraticável. A maneira de responder a isso é simplesmente mostrar o que já vem sendo feito para ajudar os animais na natureza.

Várias coisas já vêm sendo feitas para ajudar os animais que estão na natureza. Normalmente esses programas de ajuda possuem metas antropocêntricas ou ambientalistas. Contudo, os animais se beneficiam também, e isso, por si só, já mostra que é falso que não há nada que se possa fazer para ajudá-los. Além disso, o conhecimento obtido a partir desses programas pode ser útil para orientar futuros projetos que tenham como objetivo ajudar os animais.

Dentre as formas pelas quais os animais já vêm sendo ajudados[80], podemos destacar a vacinação e tratamento de doenças, a ajuda a animais em incêndios e em outros desastres naturais, a assistência a animais órfãos, o resgate de animais presos e programas para atender as necessidades básicas dos animais. A seguir, estão alguns exemplos dessas formas de ajuda.

26.2. Vacinação

Existem muitos exemplos de vacinação de animais selvagens em larga escala. A mais conhecida é a vacinação contra a raiva, que aconteceu em vários países e ajudou a erradicar a doença em grandes porções da Europa e da América do Norte[81]. A vacinação é feita por meio de dispersão aérea de biscoitos que contém a vacina[82]. O uso de drones permite vacinar 4.000 animais por dia[83]. Programas similares foram implementados ao redor do mundo, incluindo a vacinação de cães selvagens na África[84] e Ásia[85], e de lobos na Etiópia[86].

---

[80] Mais detalhes sobre essas formas de ajuda podem ser encontrados em Ética Animal (2016b) e Animal Ethics (2020).
[81] Animal Ethics (2020, p. 75); Baer *et al.* (1971); Fearneyhough *et al.* (1998); Robbins *et al.*(1998); Macinnes; Leber (2000); Maccinnes *et al.* (2001); Slate *et al.* (2005); Steck *et al.* (1982).
[82] Animal ethics (2020, p. 76); Department for Environment, Food and Rural Affairs (2010).
[83] Animal ethics (2020, p. 78).
[84] Cleaveland *et al.* (2003); Kitala *et al.* (2002).
[85] Childs *et al.*(1998); Pal (2001).
[86] Carrington (2018).

Os exemplos a seguir já mostram a eficácia desse tipo de projeto. A peste silvestre em cães-da-pradaria tem taxas de mortalidade próximas a 100%[87], mas, após uma vacinação em 2019 na Dakota do Sul, os animais apresentaram uma taxa de sobrevivência de 95%[88]. A vacinação contra o antraz se mostrou eficaz em populações de rinocerontes, zebras e guepardos[89], e já foi proposta também para gorilas[90]. Javalis foram vacinados contra a tuberculose em condições naturais de transmissão em 2011[91]. Pesquisas na universidade de Helsinki descobriram que é possível vacinar milhares de abelhas simplesmente vacinando a rainha[92]. No Reino Unido há um *Banco de Vacinas e Antígenos*[93]. Por meio da vacinação, a peste bovina se tornou a segunda doença a ser completamente erradicada na história (a primeira foi a varíola) e a primeira entre as que afetam animais não humanos[94].

26.3. Tratamento de doenças

Probióticos têm sido utilizados para tratar vombates contra a sarna[95]; peixes contra vários tipos de infecções[96]; morcegos contra a síndrome do nariz branco (o que aumentou as taxas de sobrevivência de 8% para 46%[97]) e sapos boreais contra doenças de pele (o que fez com que tivessem uma taxa de sobrevivência 40% mais alta do que a dos outros sapos[98]). Há também pesquisas sobre tratamentos probióticos para cobras[99] e abelhas[100]. Desde a década de 1940 a esterilização de insetos tem sido utilizada para deter a propagação de doenças, o que beneficia tanto os animais que seriam picados quanto os insetos, uma vez que, dada a sua dinâmica populacional[101], de todos os que nascem, poucos conseguem sobreviver[102].

26.4. Tratamento de animais em necessidade

---

[87] Abbot; Rocke (2012)
[88] Leggett (2009)
[89] Turnbull *et al.* (2004).
[90] Animal ethics (2020, p. 79).
[91] Garrido *et al.* (2011).
[92] Animal ethics (2020, p. 80), Raukko (2018).
[93] Department for Environment, Food and Rural Affairs (2010).
[94] Fao (2010).
[95] Animal ethics (2020, p. 67-8).
[96] Forschungsverbund (2019)
[97] Hopkins; Soileau (2018); Hoyt *et al.* (2019).
[98] Animal ethics (2020, p. 68); Kueneman *et al.* (2016).
[99] Hill *et al.* (2018).
[100] El Khoury *et al.* (2018); Animal Ethics (2020, p. 69).
[101] Sobre como a dinâmica populacional afeta o sofrimento e as taxas de mortalidade dos animais, ver Horta (2010) e Ética Animal (2015b).
[102] Dyckn; Hendrichs; Robinson (2005); Parker; Metha (2007); Alphey *et al.* (2010).

Os animais têm sido ajudados também quando estão feridos. Por exemplo, pássaros e morcegos trazidos a centros de assistência com fraturas nas asas geralmente conseguem uma recuperação completa[103]. Outra prática de ajuda é o resgate de animais presos, como baleias presas em blocos de gelo[104], elefantes em lagos de lama[105] e animais encalhados em praias[106]. O fornecimento de alimento combinado com contraceptivos também tem tido bons resultados[107].

Existem orfanatos para animais selvagens na África do Sul, no Quênia e na República do Congo[108]. Tartarugas filhotes têm sido ajudadas também a chegar na água quando saem dos ovos[109]. Os animais também têm sido resgatados em desastres como incêndios[110], furacões e tsunamis[111], erupções vulcânicas[112] e em enchentes[113].

Por vezes os animais também são ajudados com a construção de abrigos ou ninhos[114], o que tem beneficiados morcegos[115], pombos[116], coelhos[117] e mariposas[118]. A construção de planaltos artificiais no Parque Nacional de Kaziranga, na Índia, fez com que a quantidade de mortes de animais de grande porte em enchentes caísse pela metade em dois anos[119].

Esses são apenas alguns exemplos do que já vem sendo feito para ajudar os animais na natureza. Entretanto, muito mais poderia ser feito. Como veremos no próximo capítulo, um exemplo seria o estabelecimento do campo da *biologia do bem-estar*[120], que estudaria os animais em seus ecossistemas do ponto de vista do que os afeta enquanto indivíduos sencientes que possuem um bem-estar (e não enquanto exemplares de espécies e componentes de ecossistemas).

---

[103] Animal Ethics (2020, p. 70).
[104] Animal Ethics (2020, p. 61).
[105] Animal Ethics (2020, p. 61).
[106] Martin (1991).
[107] Lott (1996, p. 232-3); Cooper; Ginnett (2000); Robb *et al.* (2008); Orros; Fellowes (2012); Jones (2011).
[108] Animal ethics (2020, p. 70).
[109] Animal ethics (2020, p. 70); Gillingwater (2008).
[110] Gerova (2019), Koala Info (2019) e Animal Ethics (2020, p. 63).
[111] Animal ethics (2020, p. 65).
[112] World Animal Protection (2018).
[113] Akande (2016); Guha; Ghosh (2019); Airey (2019).
[114] Bovenkerk *et al.* (2003); Hansell; Hansell (2005, p. 216-7).
[115] Lausen; Barclay (2006)
[116] Goodwin (1960).
[117] Fernández-olalla *et al.* (2010).
[118] Hansell e Hansell (2005, p. 216-7); Fernández-olalla *et al.* (2010).
[119] Guha e Ghosh (2019).
[120] Sobre biologia do bem-estar, ver Ética Animal (2019b), Faria e Horta (2020) e Soryl *et al.* (2021).

27. O que mais poderia ser feito para ajudar: estabelecendo a biologia do bem-estar

27.1. O que é biologia do bem-estar?

A falta de consideração pelos animais enquanto seres sencientes faz com que os animais selvagens sejam estudados geralmente apenas enquanto exemplares de espécies e componentes de ecossistemas. Por isso, há muito menos dados sobre o que afeta os animais selvagens enquanto indivíduos que possuem um bem-estar.

Por essa razão, foi proposta a criação do campo da *biologia do bem-estar*, que estudaria a maneira como os animais são afetados pelas interações que possuem com seus ambientes e entre si, do ponto de vista do que é melhor ou pior para eles enquanto indivíduos sencientes que possuem um bem-estar – isto é, enquanto seres para os quais as coisas podem ir melhor ou pior[121].

À medida que aumentasse o conhecimento proveniente da biologia do bem-estar, programas de ajuda aos animais cada vez mais seguros e eficientes poderão ser implementados[122].

27.2. A biologia do bem-estar é um campo crosdisciplinar

A pesquisa em biologia do bem-estar é *crosdisciplinar*. Isso é diferente de pesquisas *interdisciplinares* e *transdisciplinares*. Quanto à sua disciplinaridade, os diferentes tipos de pesquisa podem ser classificados da maneira a seguir[123]. (1) A *intradisciplinar* é aquela feita dentro de uma única disciplina. (2) A *multidisciplinar* envolve várias disciplinas provendo diferentes perspectivas sobre um problema. (3) A *interdisciplinar* integra os conhecimentos e métodos de diferentes disciplinas, fazendo uma síntese das abordagens. (4) A *transdisciplinar* cria uma estrutura para além das perspectivas das disciplinas envolvidas. (5) Por fim, a *crosdisciplinar* enxerga uma ou mais disciplinas a partir da perspectiva de outra.

A biologia do bem-estar envolveria em conjunto o conhecimento proveniente de várias disciplinas, como ecologia, ciência do bem-estar animal, zoologia e ciência veterinária. Trata-

[121] Sobre biologia do bem-estar, ver Faria e Horta (2020) e Soryl *et al.* (2021). Por vezes a biologia do bem-estar é chamada de ciência do bem-estar dos animais selvagens.
[122] Para exemplos de programas de ajuda a animais selvagens, ver Ética Animal (2016b).
[123] Sobre isso, ver Stember (1991, p. 4).

se de um *campo crosdisciplinar* de pesquisa no sentido de que cada disciplina envolvida seria conduzida a partir da perspectiva da biologia do bem-estar. Isto é, todas focariam em investigar como os animais são afetados positiva ou negativamente enquanto seres sencientes.

27.3. O que diferencia a biologia do bem-estar de outras áreas?

A biologia do bem-estar é diferente da *biologia da conservação*[124], onde os animais são estudados enquanto exemplares de espécies ou componentes de ecossistemas. Também é diferente da *conservação compassiva*[125], que consiste em, ao se buscar metas conservacionistas, usar métodos que não prejudiquem os animais. Por fim, também é diferente do *bem-estar da conservação*[126], que investiga como o bem-estar dos animais também pode ser promovido quando medidas conservacionistas são implementadas.

A biologia do bem-estar estudaria o que afeta positiva ou negativamente os animais, independentemente de se esse conhecimento serve ou não à conservação. Os conhecimentos dessas outras áreas poderiam ser úteis à biologia do bem-estar e vice-versa, mas suas metas são distintas.

27.4. Quais animais seriam estudados pela biologia do bem-estar?

As investigações em biologia do bem-estar poderiam ser feitas sobre a situação de quaisquer animais. Contudo, já há muito mais dados disponíveis no caso dos animais que vivem sob controle humano. A maneira como os processos naturais afetam o bem-estar dos animais que se encontram na natureza é um tópico ainda amplamente negligenciado. Por isso, a pesquisa em biologia do bem-estar tem razões para focar na situação desses animais. Porém, essa pesquisa poderia incluir também os animais que não vivem sob controle direto humano e se encontram em ambientes semisselvagens, agrícolas, suburbanos e mesmo urbanos (como os pombos que vivem em cidades, por exemplo[127]).

27.5. Criando as condições para o estabelecimento da biologia do bem-estar

[124] Sobre biologia da conservação, ver Soulé (1986).
[125] Sobre conservação compassiva, ver Bekoff (2013).
[126] Sobre bem-estar da conservação, ver Beausoleil (2020).
[127] Para um exemplo de trabalho em biologia do bem-estar sobre pombos urbanos, ver Gonçalves (2023).

Há quem pense que a proposta de ajudar os animais selvagens não é implementada porque ninguém tem ideia do que fazer na prática. Essa crença é equivocada. Como vimos no Capítulo 26, várias coisas já vem sendo feitas para ajudar os animais que estão na natureza[128]. Já há também várias pesquisas em biologia do bem-estar[129] e também sabe-se algo sobre quais outros tipos de pesquisa seriam necessários. Estão também começando a surgir em universidades programas de pesquisa especializados em biologia do bem-estar[130].

Por que, então, a biologia do bem-estar ainda não se tornou um campo bem estabelecido de pesquisa, como outras áreas? Há vários fatores. Um deles é que é um campo relativamente recente, em comparação a outras áreas. Outro fator é que, ao contrário daquela crença comum, os principais obstáculos ao estabelecimento da biologia do bem-estar não são práticos, mas ideológicos. Isto é, há pouca pesquisa sobre a situação dos animais selvagens simplesmente porque tal situação ainda não é vista como um problema, e também porque predomina a visão de que é errado ajudar tais animais. Em resumo, o problema não é que não há o que fazer, e sim que falta vontade de se fazer alguma coisa.

Assim, para que a biologia do bem-estar venha a se tornar um campo bem estabelecido, é importante combater esses obstáculos ideológicos. A seguir veremos mais detalhes sobre esses obstáculos.

27.6. Obstáculos ideológicos que impedem o desenvolvimento da biologia do bem-estar

Especismo

Devido ao especismo, os animais selvagens são normalmente reduzidos a componentes de ecossistemas e a exemplares de espécies. Não são vistos como indivíduos com quem devemos nos preocupar. Segundo essa visão, quando os animais selvagens são vítimas dos processos naturais, isso não nos dá razões diretas para prevenir o seu sofrimento e suas mortes: o que importa é deixar a natureza seguir o seu curso, garantir o equilíbrio ecológico, a biodiversidade, a conservação dos ecossistemas, preservar espécies raras etc. Segundo a visão

[128] Sobre essas formas de ajuda, ver Ética Animal (2016b) e Animal Ethics (2020).
[129] Para exemplos de pesquisas em biologia do bem-estar, ver Ética Animal (2019a, 2020a, 2020b, 2021a, 2021b, 2022a, 2022b, 2022c, 2022d). Ver também Alonso; Paim (2017) e Gonçalves (2023). Para uma monografia sobre biologia do bem-estar, ver Genovez (2023a).
[130] Um exemplo é o NYU Wild Animal Welfare Program, da Universidade de Nova Iorque.

predominante, devemos ajudar os animais selvagens somente se fazê-lo for útil para alcançar metas ambientalistas ou antropocêntricas.

Entretanto, quando os humanos são as vítimas, a visão predominante é exatamente a oposta. As objeções que são levantadas contra a proposta de ajudar os animais selvagens quase certamente não seriam levantadas se as vítimas fossem humanas. Assim, a predominância do especismo é uma das principais razões pelas quais a pesquisa em biologia do bem-estar ainda não é um campo consolidado.

Visão idílica da natureza

Outro obstáculo é a visão idílica da natureza[131], isto é, a ideia de que, se deixarmos a natureza seguir o seu curso, o resultado será predominantemente positivo para os animais. Esse viés faz com que o problema do sofrimento dos animais selvagens seja negligenciado até mesmo no ativismo de defesa animal, simplesmente porque boa parte dos ativistas não sabe o quanto os animais selvagens são prejudicados pelos processos naturais[132].

Veneração pelo que é natural

Um terceiro obstáculo é a veneração pelo que é natural. Essa veneração faz muitas pessoas terem uma visão idílica da natureza. Mas, acima de tudo, também faz com que muitas pessoas se oponham a reduzir o sofrimento e as mortes dos animais selvagens, mesmo quando sabem que a visão idílica da natureza é falsa. É claro, normalmente essa veneração pelo que é natural é subordinada ao especismo, pois não é aplicada quando os humanos são as vítimas.

Viés da origem do dano

Um quarto obstáculo é a ideia de que somos moralmente responsáveis apenas por danos que tiveram origem em práticas humanas. Discutimos em detalhes essa visão no Capítulo 21, e vimos que há boas razões para rejeitá-la. Além disso, novamente, tal visão normalmente é subordinada ao especismo, uma vez que não é aceita quando as vítimas são humanas.

---

[131] Para uma explicação do porquê a visão idílica da natureza está errada, ver Ética Animal (2017).
132 Sobre a situação típica dos animais que se encontram na natureza, ver Ética Animal (2016a) Animal Ethics (2020) e Horta (2010).

Vários vieses operando em conjunto

Por fim, também há vários vieses que inclinam as pessoas a negligenciarem a situação dos animais na natureza e até mesmo a se oporem à proposta de ajudá-los. Alguns exemplos são o viés do status quo (a tendência de preferir que as coisas permaneçam como já são), o viés do conservadorismo (a insuficiência em revisar as próprias crenças diante de novas evidências); o reflexo de Semmelweis (a tendência de rejeitar novas evidências que contradizem um paradigma); o viés de ancoragem (que faz com que confiemos fortemente na primeira informação que recebemos sobre um assunto) e a hipótese do mundo justo (isto é, a crença de que as coisas ruins que acontecem no mundo são justas).

Esses vieses podem levar as pessoas a afirmarem que "qualquer coisa que tentemos fazer só vai piorar as coisas", ou "o público nunca irá aceitar essa proposta" não porque elas examinaram minuciosamente a questão e chegaram nessa conclusão, e sim para não terem que colocar à prova a crença que já possuíam antes, de que não devemos ajudar os animais. Isto é, o que é dito é "eu concordo com a proposta, mas infelizmente não vai dar certo", mas isso é uma maneira de disfarçar que se discorda da proposta (é um caso de objeção normativa disfarçada de objeção estratégica).

Esses são apenas alguns exemplos de obstáculos ideológicos à proposta de ajudar os animais selvagens. Desafiar esses e outros obstáculos ideológicos é crucial para que os meios disponíveis sejam, de fato, utilizados para ajudar os animais e para que mais conhecimento seja buscado nesse sentido.

28. Quais tecnologias poderiam ser usadas para ajudar os animais na natureza?

Novas tecnologias nos permitem observar coisas que nunca foram possíveis antes, como identificar insetos individualmente e reconhecê-los depois, e modelar como as várias populações de animais em um habitat afetam a presença e os números umas das outras. A análise dos dados coletados pode nos informar sobre a presença de espécies em uma área, seus números, sobre a maneira como a distribuição de diferentes grupos de animais muda ao longo do tempo e sobre os fatores que contribuem para isso, como mortalidade, saúde e comportamento dos animais. Veremos alguns exemplos a seguir[133].

As *armadilhas fotográficas* são câmeras com sensores de movimento que são fixadas no habitat natural. Podem tirar fotos periodicamente ou gravar vídeos em horários específicos, fornecendo atualizações contínuas. Podem coletar informações sobre a localização e o número de animais, seus comportamentos e condição física, ajudando a monitorar o bem-estar dos animais e os fatores que os afetam, como populações em rápido crescimento, presença de outras espécies, limitações de recursos na área e a maneira como os animais os utilizam.

A *tecnologia de detecção e alcance de luz (LIDAR)*, também conhecida como *varredura a laser 3D*, produz imagens tridimensionais de paisagens. Pode ser implantada no solo ou em um veículo aéreo e produz imagens de alta resolução que mostram a estrutura de um habitat detalhadamente, até mesmo a posição das folhas nos galhos. Pode detectar a abundância e a distribuição das populações de espécies e também as propriedades físicas do habitat que afetam essas populações. Os dados podem nos ajudar a entender as necessidades de recursos por parte dos animais e o quão adequadamente estão sendo atendidas.

A imagem térmica[134] usa câmeras infravermelhas para capturar as assinaturas de calor dos animais em uma área. Pode determinar a presença de tipos particulares de animais e seus números populacionais, incluindo dos animais que se camuflam. Uma de suas maiores utilidades é detectar o estresse físico, que pode ocorrer devido a uma lesão, doença, medo ou outro tipo de resposta à ameaça. Também permite identificar lesões locais.

[133] Para mais detalhes sobre essas tecnologias, ver Ética Animal (2022d).
[134] Para um estudo detalhado, ver Animal Ethics (2020).

A *análise de dados acústicos* (sons dos animais e dos ambientes em que vivem) fornece informações sobre a saúde, interações entre animais e mudanças nas condições de um habitat. As gravações incluem sons infrassônicos e ultrassônicos, ambos fora do alcance da audição humana. Existem microfones que funcionam tanto na água quanto na terra e no céu.

O DNA ambiental (eDNA)[135] é uma forma de coletar material genético em ambientes naturais, como pelos, penas, fezes e escamas. Não requer interação com os animais, evitando assim qualquer impacto negativo sobre eles. Fornece informações sobre a dieta, saúde e idade de um animal. Pode estimar os tipos de animais que vivem em uma área e suas quantidades.

Melhorias contínuas no poder de processamento de dados aumentarão nossa capacidade de usar os dados para obter *insights* sobre o bem-estar dos animais. À medida que aumentar a conscientização sobre a situação dos animais selvagens, o uso dessas tecnologias se expandirá, fornecendo muito mais informações práticas sobre como ajudar os animais.

[135] Para um estudo detalhado, ver Ética Animal (2022b).

29. Os animais teriam o direito de não serem esterilizados?

29.1. A objeção da violação dos direitos

Como vimos no Capítulo 3, a maximização de nascimentos contribui em alto grau para maximizar a quantidade de sofrimento e de mortes prematuras. Assim sendo, um dos focos principais da proposta de prevenir os danos naturais seria minimizar as taxas de nascimentos.

Uma objeção a tal proposta envolve apontar que isso implica em defender a esterilização, e que esterilizar alguém contra a sua vontade é violar seus direitos (como o direito à reprodução e à integridade física). De acordo com essa objeção, a ação correta é não minimizar as taxas de nascimentos, mesmo que isso implique em mais sofrimento e mortes ao longo do tempo.

29.2. Três formas de responder à objeção da violação dos direitos

Há pelo menos três formas de responder à objeção da violação dos direitos.

Há muitas formas de ajudar que não envolveriam esterilizar

A primeira apontaria que todas as formas de minimizar os danos naturais que não envolvessem esterilizar não violariam o alegado direito à não esterilização: vacinar, tratar doenças, fornecer água, comida, abrigo, socorro diante de desastres naturais, não recriar as condições para a maximização dos nascimentos etc. Assim, mesmo que alguém rejeitasse a esterilização teria que aceitar a proposta de ajudar os animais selvagens em todos esses casos.

O apelo às consequências

A segunda resposta é simplesmente rejeitar que devemos respeitar direitos em circunstâncias em que fazê-lo resultar em uma situação ainda pior do que se não os respeitássemos[136].

Porém, diante dessa resposta, poderia ser objetado que, para saber se devemos respeitar uma regra, o que devemos fazer não é avaliar as consequências de cada ato, e sim, avaliar se tal

[136] Esse raciocínio é característico das teorias consequencialistas de atos.

regra resultaria nas melhores consequências na maioria dos casos se todos a seguissem[137]. Segundo essa posição, se uma regra passa nesse teste, devemos sempre respeitá-la, mesmo nas circunstâncias onde violá-las resultaria em melhores consequências.

Entretanto, o problema com isso é que respeitar o alegado direito à não esterilização *na maioria dos casos* teria piores resultados (e, portanto, não seria uma regra que resultaria em melhores consequências se fosse seguida por todos). Como vimos no Capítulo 3, a vasta maioria dos animais tem milhares ou mesmo milhões de descendentes por ninhada, o que resulta sempre em taxas de sobrevivência baixíssimas.

É claro, aceitar a esterilização nesses casos não implica necessariamente ter que aceitá-la no caso de animais que têm poucos filhotes por ninhada e investem em cuidado parental, pois nesses casos há mais chances de o filhote ter uma vida significativa (ainda que, dependendo das circunstâncias, talvez mesmo nesses casos esterilizar resulte em melhores consequências, haja vista que muitas vezes tais animais estão em situações de escassez ou desastres). Entretanto, certamente a preocupação com as consequências implicaria aceitar a esterilização na vasta maioria dos casos.

Negar a existência do direito em questão

Até agora nosso raciocínio centrou-se na avaliação das consequências. Contudo, poderia ser objetado que as consequências não importam para saber se devemos respeitar ou não um direito. Segundo essa posição, se um direito existe devemos respeitá-lo independentemente de quais seriam as consequências (seja de cada ato, seja da sua adoção geral enquanto regra)[138].

Entretanto, mesmo quem assume uma posição desse tipo não tem de necessariamente aceitar que a esterilização viole direitos, pois pode: (1) ou negar que exista o direito à não esterilização (mesmo que reconheça a existência de outros direitos); (2) ou aceitar a existência do direito à não esterilização, mas negar que tal direito exista em toda e qualquer situação.

Por exemplo, poderia ser argumentado que a garantia de tal direito, em determinados casos, pode implicar na violação de outros direitos mais fundamentais. Como vimos, a defesa do

[137] Esse raciocínio é característico das teorias consequencialistas de regras.
[138] Esse raciocínio é característico das teorias deontologistas.

direito à não esterilização está fundada, ou no direito à reprodução, ou no direito à integridade física. Veremos a seguir esse ponto primeiramente em relação ao direito à reprodução, e depois em relação ao direito à integridade física.

29.3. Discutindo a defesa do direito à reprodução

Suponhamos que um casal saiba que, se conceber uma criança agora, esta nascerá apenas para experimentar sofrimento intenso. Quem mantém que existe o direito moral à reprodução *em todo e qualquer caso* teria de manter que tal casal tem direito de ter a criança mesmo assim (e, mesmo que fosse não uma criança apenas, mas um grande número delas – fazendo uma analogia aqui com a estratégia reprodutiva que maximiza o número de filhotes).

Defender que, para haver um *direito* à reprodução, é *suficiente* haver um *interesse* dos progenitores em se reproduzir, é desconsiderar totalmente o impacto da decisão sobre o bem-estar dos seres que nascerão. Ficar sem se reproduzir (ou mesmo ser esterilizado) é um dano muito menor do que nascer para uma vida que contém apenas sofrimento extremo.

Poderia ser objetado que, como os filhotes não existem ainda, seu bem-estar não conta. O problema com essa resposta é que, diferentemente de quando alguém decide não produzir um nascimento, quando se decide produzir um nascimento tais indivíduos passarão a existir.

Poderia ser objetado que esse raciocínio só faz sentido se não aceitamos que direitos morais existem. Mas, isso não é verdade. Alguém poderia, por exemplo, defender que existem outros direitos (à vida, por exemplo), mas não o direito à reprodução. Ou poderia aceitar que existe o direito moral de reprodução, *mas não nesse caso*. Poderia manter que tal direito existe somente se certas condições são cumpridas (por exemplo, boas chances de a vida dos seres futuros ser minimamente significativa). A situação dos animais na natureza, *pelo menos* da imensa maioria dos membros de espécies que maximizam os filhotes (que são a vasta maioria das espécies), é um extremo no qual tais condições não estão presentes[139].

[139] Esse raciocínio não implica necessariamente a adoção de uma visão consequencialista (ainda que seja compatível com esta), pois apenas previne que o resultado não seja extremamente ruim (não garante que seja o melhor entre as opções disponíveis).

29.4. A esterilização violaria um direito à integridade física?

Seja por intervenção cirúrgica ou por outros métodos (por exemplo, oferecer alimentos com esterilizante), a esterilização é uma intervenção no corpo de alguém (no caso dos animais não humanos, sem o seu consentimento informado). Com base nisso, poderia ser objetado que a esterilização viola o direito à integridade física.

Um problema com essa objeção é que garantir esse suposto direito à integridade física violaria outros direitos de igual peso ou mais fundamentais (por exemplo, a integridade física e a vida de terceiros). No caso dessas reproduções, a integridade física e a vida de terceiros seriam violadas (muitos terceiros, pensando aqui nos animais que se reproduzem maximizando o número de filhotes, que nasceriam apenas para sofrer e morrer logo em seguida).

Assim, mesmo se os direitos à integridade física e à reprodução existirem, isso seria insuficiente para se proibir a esterilização (pelo menos no caso dos animais em que os filhotes nascem apenas para sofrer intensamente), dado que a situação dos animais na natureza geralmente não cumpre as condições nas quais tais direitos deveriam ser garantidos.

29.5. A objeção da esterilização humana

Uma objeção à conclusão anterior defende que, se é correto esterilizar animais não humanos devido à impossibilidade de os futuros filhotes terem uma vida significativa, então é correto esterilizar, contra a sua vontade, humanos que vivem em situação de pobreza.

Um problema com essa objeção é não distinguir situações em que são as características da reprodução *em si* o que torna impossível que as vidas dos futuros seres sejam significativas, de outras nas quais o que impede que haja vida significativa são questões *sociais*. Como exemplo do primeiro tipo de caso podemos citar a estratégia reprodutiva que, devido à biologia dos animais envolvidos, maximiza o número de filhotes para muito além dos recursos disponíveis, ou o caso em que os filhos nascerão com tantas doenças e deformações que terão uma existência na qual predomina o sofrimento intenso. Já a situação de pobreza é um exemplo do segundo tipo de caso.

Assim, para haver justificativa para esterilizar alguém (independentemente de espécie) contra a sua vontade, é preciso que todas as três condições a seguir sejam cumpridas: (1) que, caso se reproduza, seja grande a probabilidade de dar origem a filhos que experimentariam predominantemente sofrimento extremo; (2) haja alta probabilidade de se reproduzir e; (3) não exista outra forma menos danosa igualmente eficiente de prevenir tais reproduções.

29.6. A objeção de que devemos buscar outros meios

A objeção seguinte concorda que a esterilização é justificável desde que não haja outra saída menos danosa. Contudo, mantém que existe outra saída: oferecer alimentação, recursos e cuidados básicos aos futuros filhotes.

O problema com essa objeção é que, dada a taxa altíssima de filhotes por reprodução (milhares ou até milhões por ninhada), teria de existir um ecossistema de tamanho astronômico com recursos em abundância, trilhões (ou quadrilhões) de vezes maior do que nosso planeta, para que todos os filhotes tivessem o mínimo de recursos disponíveis. E, mesmo que houvesse recursos disponíveis para todos, e todos conseguissem utilizá-los, ainda assim teria de haver controle de natalidade, pois, dada a taxa de natalidade gigantesca dessas espécies, rapidamente os recursos se tornariam escassos (lembrando que os filhotes sobreviventes tenderiam a se reproduzir, e assim por diante). Assim, no máximo, essa objeção pode fazer algum sentido para o caso de animais membros de espécies que não maximizam a quantidade de filhotes (que são uma ínfima *minoria* dos seres sencientes).

É claro, podem existir alternativas à esterilização que sejam tão eficientes quanto (ou até mesmo mais eficientes) para prevenir nascimentos. Esse pode ser o caso da redução da produtividade primária, que discutiremos no item 31.18. Havendo menos vegetação, a tendência é isso implicar em uma diminuição da taxa total de nascimentos. Entretanto, pode ser que a esterilização cause menos danos individualmente (apesar de a redução da produtividade primária provavelmente ter um melhor custo/benefício em termos de aplicabilidade).

29.7. A objeção da experimentação animal

Outra objeção aponta que, se é correto esterilizar alguém contra a sua vontade para evitar dano para outros seres sencientes, então é correto obrigar alguém a servir de modelo de pesquisas. Contudo, no caso da experimentação animal, não são os animais utilizados que estão a ponto de causar danos aos outros seres sencientes, e sim as doenças das quais esses outros seres são vítimas. Já no caso da esterilização é o próprio movimento do corpo daqueles que se reproduzem o que dá origem a milhões de mortes. No caso da experimentação animal, é possível escolher pesquisar outros meios de curar as doenças sem utilizar os animais. Já no caso do sofrimento e das mortes causados pela maximização das reproduções dos animais, não há como diminui-los sem impedir as próprias reproduções. É claro, como vimos, talvez seja impossível impedir essas reproduções por outros meios, como a redução da produtividade primária. Mas, seja lá qual meio for empregue, é diferente do caso da experimentação animal.

29.8. Conclusão

A esterilização de animais domesticados é amplamente aceita por defensores dos animais. E o motivo é exatamente a quantidade de sofrimento e de mortes causada pelas taxas de reprodução. Cães e gatos têm em média 4 ou 5 filhotes por ninhada. Essas taxas de reprodução tendem a causar muito sofrimento e mortes em longo prazo, mas comparado ao que acontece no caso dos animais que tem milhares ou milhões de filhotes por ninhada, esses números quase desaparecem em comparação. Assim, temos razões muito mais fortes, no caso da imensa maioria dos animais selvagens, para justificar a esterilização.

Façamos uma analogia com a espécie humana. Imaginemos que toda vez que alguém se reproduzisse gerasse milhões de crianças, e que apenas duas sobrevivessem e o restante nascesse apenas para sofrer ao extremo. Nessa situação veríamos (corretamente, a meu ver) a esterilização (e mesmo a reprogramação genética) com alívio e esperança, e não com repulsa.

O fato de muitas pessoas terem um tipo de atitude diante de humanos e de animais domesticados, e a atitude oposta diante de animais selvagens, pode ser um reflexo de vários fatores. Um deles pode ser a crença equivocada de que os animais na natureza normalmente vivem bem. Outro é a ideia de que o bem dos animais selvagens importa muito pouco, e que importam apenas enquanto componentes de ecossistemas e exemplares de espécies. Como vimos em outros capítulos, tais atitudes são injustificáveis. A situação geral dos animais selvagens são os casos nos quais mais facilmente se justificam programas de esterilização.

30. A questão do parasitismo

Uma crença comum é a de que a proposta de ajudar os animais selvagens teria de proibir tratar casos de parasitismo, pois salvaria um único animal à custa da morte de muitos, tornando a situação resultante pior.

Entretanto, a morte não é ruim *intrinsecamente*, mas devido ao bem que ela poderia impedir de ser desfrutado. Assim, para que a quantidade de mortes seja relevante para determinar o quão ruim é uma situação, é necessário que sejam mortes:

(1) De seres sencientes e;

(2) De seres sencientes cuja perspectiva de vida futura é positiva a ponto de ser preferível à morte.

Assim, nos casos em que os parasitas não são sencientes, e o hospedeiro é senciente, mesmo que tratar o parasitismo resulte em mais mortes, a situação resultante é melhor, pois a morte não é um dano para tais parasitas.

No caso dos parasitas já sencientes, teria de ser avaliado se suas vidas seriam minimamente significativas. Se não forem (e não for possível torná-las), então a morte não representaria para eles um dano maior do que continuarem vivos. Assim, poderia haver justificativa para tratar a vítima mesmo que os parasitas fossem sencientes, e mesmo que fazê-lo implique em maior quantidade de mortes.

Suponhamos para efeito de argumentação que em determinado caso os parasitas fossem mais prejudicados se morrerem, e que então a decisão correta fosse não tratar o hospedeiro. Ainda assim, não se poderia fazer oposição alguma à prevenção de futuros casos de parasitismo (por exemplo, por meio de esterilização), pois deixar de produzir novos seres não é o equivalente de matar seres que já existem.

Além disso, não tratar o parasitismo provavelmente resultaria em um maior número de mortes e sofrimento. Como explicado a seguir, isso pode ser assim no curto prazo e certamente é assim no longo prazo.

Mesmo em curto prazo, não tratar o hospedeiro poderia resultar em um maior número de mortes. Existem casos em que é possível retirar os parasitas (por exemplo, larvas) vivos. E existem casos em que retirar os parasitas é a única maneira de fazer com que tenham uma vida mais longa. Por exemplo, no caso de larvas que se tornarão moscas, isso só acontecerá se em determinado ponto da maturação estiverem fora do corpo do hospedeiro. Do contrário, morrerão ali.

Contudo, suponhamos que tratar o hospedeiro implique sempre em um maior número de mortes em curto prazo (assumindo que os parasitas são sencientes, o que muitas vezes não é o caso). Quase a totalidade dos parasitas são animais que se reproduzem maximizando a quantidade de filhotes. Se forem sencientes, como vimos no Capítulo 3, o resultado de tal estratégia reprodutiva é também a maximização do número de mortes e do sofrimento para os próprios membros de tais espécies. Assim, dado que o potencial reprodutivo desses animais é gigantesco, não tratar o hospedeiro resultará nos parasitas continuando a se reproduzir e a infectarem novas vítimas (e, portanto, resultará em maior número de mortes, maior sofrimento, maior quantidade de vidas com predominância de sofrimento, maior quantidade de vidas com duração curtíssima etc.). Isso nos dá razões não apenas para tratar vítimas de parasitismo já infectadas, mas, principalmente, para prevenir o parasitismo em geral[140].

Assim sendo, é falso que a proposta de prevenir os danos naturais proibiria tratar casos de parasitismo.

[140]Uma discussão detalhada sobre a questão do parasitismo pode ser encontrada em Cunha (2022, p. 263-72).

31. A questão da predação

31.1. A visão predominante

A visão predominante é a de que é errado intervir em casos de predação entre animais selvagens. Porém, um número crescente de autores tem questionado essa visão nas últimas décadas[141]. O presente capítulo examina os principais argumentos presentes nesse debate.

31.2. A ideia de que a predação não é uma questão para a ética

Por vezes é defendido que a questão da predação não é uma questão para a ética porque os predadores não são responsabilizáveis, uma vez que não entendem questões de ética[142]. Contudo, esse fato não faz com que a predação deixe de ser uma questão para a ética, pois a questão sobre se devemos intervir na predação *não é colocada para os predadores*, e sim *para nós, agentes responsabilizáveis*.

É curioso que a afirmação "a predação não é uma questão para a ética" seja mencionada como tentativa de fundamentar que é moralmente errado intervir na predação, uma vez que uma afirmação contradiz a outra. Isto é, não faz sentido dizer "a ação X não é passível de avaliação ética" e em seguida dizer "é moralmente errado fazer a ação X".

Toda vez que for possível perguntar se uma ação (seja ato ou omissão) deveria ser *proibida*, *requerida* ou *permitida,* ela é uma questão de ética. Portanto, a decisão sobre o que fazer em casos de predação é uma questão de ética.

31.3. A ideia de que é errado intervir porque os predadores não têm culpa

Outro argumento similar defende que o fato de os predadores não serem responsabilizáveis *torna errado* intervir em casos de predação. Na base dessa posição está a ideia de que, se alguém não é moralmente responsável pelo dano que causa, não devemos prevenir esse dano.

---

[141] Bonnardel (1996); Cowen (2003); Cunha (2018, p. 168-88; 2022, p. 156-72); Fink (2005); McMahan (2010a, 2010b, 2015); Pearce (2009); Sapontzis (1984, 1987) e Torres Aldave (2015).
[142] Ver Regan (2004 [1983], p. 285); Singer (2004, p. 255, 256); Taylor (1986, p. 178).

Entretanto, uma coisa não implica a outra. Por exemplo, não faz sentido responsabilizar uma criança pequena que, com um bastão, acerta a cabeça de outra; mas o sofrimento da vítima é algo negativo, e essa é uma razão para se evitar que tal resultado tenha lugar. Nossas responsabilidades morais podem ir além de reparar erros de outros agentes responsabilizáveis (podem envolver, por exemplo, tornar o mundo um lugar com menos sofrimento e mortes)[143].

Poderia ser alegado que uma diferença entre o caso da predação e o exemplo acima é que os predadores morrem se não predarem. Entretanto, esse já é outro argumento, pois apela à necessidade de predar para sobreviver, e não ao fato de o predador não ser responsabilizável. Discutiremos esse outro argumento nos itens 31.10, 31.11 e 31.12.

31.4. A defesa de que a predação é neutra por ser resultado de agentes amorais

Outro argumento similar mantém que, porque os predadores não são responsabilizáveis, os danos que causam são *neutros* e que, por isso, não há nenhuma razão para preveni-los. Entretanto, uma coisa não implica a outra. Por exemplo, o sofrimento é negativo devido às suas características intrínsecas, e estas não dependem de se quem o causa é ou não responsabilizável. Portanto, o sofrimento decorrente da predação é negativo, e não, neutro[144].

31.5. Absurdo por ser impossível de cumprir

Outro argumento contra intervir na predação aponta que jamais conseguiremos acabar com toda a predação no mundo. Entretanto, o fato de não conseguirmos acabar com todos os casos de um problema não mostra que não devemos agir nos casos em que conseguiríamos fazê-lo[145]. Também não conseguimos impedir todos os danos que os humanos sofrem, muito menos todos os danos que os humanos causam aos animais, mas isso não implica que não devemos tentar impedir o máximo que conseguiríamos. O mesmo vale para a predação.

31.6. Acusação de fascismo

[143] Sapontzis (1987, p. 231); Cowen (2003, p. 176-177); Nussbaum (2006, p. 379).
[144] Sobre isso, ver Sapontzis (1987, p. 230-231).
[145] Sobre isso, ver Sapontzis (1984, p. 32, 35, 36).

Outra alegação defende que intervir na predação é errado porque seria um ato de *facismo* por não aceitar as diferenças (seria como a homofobia e o racismo). Entretanto, essa analogia não funciona. A raça e a orientação sexual de alguém não implicam na morte de outros indivíduos. A predação, pelo contrário, implica na morte (geralmente com sofrimento extremo[146]) de uma quantidade gigantesca de indivíduos. Querer fazer com que no mundo haja menos sofrimento e mortes é bem diferente de discriminar alguém por conta de sua raça ou orientação sexual.

31.7 Acusação de sentimentalismo

Outra objeção mantém que a intervenção na predação é motivada por sentimentalismo (a compaixão pela presa), e que, por isso, deveria ser rejeitada. É verdade que alguém possuir um sentimento forte em relação a uma questão não mostra que necessariamente a posição que defende está correta. Por exemplo, pode ser que seu sentimento seja fruto de um preconceito; que viole a justiça; ou que sua compaixão seja seletiva. Contudo, tampouco mostra que está errada. É possível que aquilo que alguém conclui motivado por seus sentimentos seja o mesmo que concluiria a partir de uma perspectiva imparcial, pesando todos os argumentos contrários e favoráveis a certa ação. Só descobriremos se esse é ou não o caso se fizermos uma análise imparcial da questão.

31.8. Especismo e intervenções na predação

Outra objeção mantém que intervir na predação é uma atitude especista. Entretanto, essa acusação só faz sentido em situações nas quais quem decide: (1) está preocupado apenas com a predação *sobre* ou *por parte de* membros de certa(s) espécie(s) ou; (2) pesa os danos de maneira arbitrária de acordo com a espécie dos envolvidos.

Por exemplo, a posição padrão é a de que, quando os humanos são vítimas da predação, é sempre correto intervir independentemente das consequências, e que quando os animais não humanos são as vítimas, é sempre errado intervir, mesmo que as consequências de não intervir sejam piores. Isso é especismo, puro e simples. Curiosamente, essa é a posição mais comum entre os que acusam de especismo a proposta de intervenção na predação.

[146] Sobre como os animais predados morrem, ver Ética Animal (2016).

Intervir na predação não é *necessariamente* especista. Por exemplo, se alguém dá igual peso a cada um dos afetados (sejam predadores ou presas), e afirma que a ação correta (seja intervir, seja não intervir) é a que resulta em menos danos totais, não está a ser especista[147]. Favorecer um indivíduo pertencente a uma espécie não é necessariamente ser especista (é especista somente se o favorecimento for tendencioso).

31.9. Intervir na predação é ser parcial?

Uma objeção similar defende que intervir na predação é ser parcial a favor da presa (seja lá a qual espécie esta pertencer). Entretanto, essa acusação só faria sentido se intervir for necessariamente favorecer *tendenciosamente* as presas. Mas, há pelo menos uma maneira de defender a intervenção que não poderia ser acusada de favorecer tendenciosamente o atacado ou o atacante: a meta de *buscar o melhor resultado*, *mantendo que o bem de cada ser senciente afetado tem o mesmo peso*. Segundo essa visão, quando não intervir tiver piores consequências, devemos intervir, independentemente de quem é a presa e quem é o predador. Analogamente, essa posição defenderá não intervir quando intervir tiver piores consequências. Essa posição certamente é imparcial.

31.10. O apelo à necessidade de predar

Outro argumento frequentemente utilizado para defender que é errado intervir na predação envolve apontar que os predadores morrem se não predarem. Veremos a seguir quatro problemas com esse argumento.

O primeiro problema é que ele é tendencioso: só leva em conta a morte dos predadores.

O segundo é que o argumento desconsidera totalmente a *quantidade* de mortes. Por exemplo, um predador mata muitas presas ao longo da vida, geralmente com sofrimento intenso. Poderia ser objetado que a predação minimiza a quantidade total de mortes, pois na ausência de predação as presas se reproduziriam mais ainda. Entretanto, esse não é o caso de toda predação. Por exemplo, grandes herbívoros consomem muita vegetação e isso diminui drasticamente a quantidade de nascimentos de insetos. Assim, uma diminuição na taxa de

[147] Ver, por exemplo, Horta (2010) e Pearce (2009).

predação sobre grandes herbívoros, justamente por aumentar a população desses herbívoros, provavelmente diminuiria a quantidade total de mortes por diminuir a quantidade total de nascimentos. Ou seja, se a preocupação for reduzir a quantidade de mortes, então tem-se que admitir que intervir na predação é correto quando resultar em menor quantidade de mortes.

O terceiro problema é que intervir na predação não necessariamente implica na morte do predador. Existem algumas comidas de origem vegetal que utilizam nutrientes sintetizados que suprem as necessidades dos organismos de determinados predadores, como os gatos. Esterilizar ou modificar geneticamente um predador também não implica necessariamente em sua morte[148]. Independentemente de se tais práticas são corretas ou não, a sua existência mostra que é falso que intervir na predação implica necessariamente na morte do predador.

O quarto problema é que, mesmo que predar fosse atualmente necessário para todo e qualquer predador, isso não mostra que seria errado tornar tal coisa desnecessária (por exemplo, por meio de mudança genética). O que o argumento diz é que, havendo uma necessidade, não devemos impedir sua realização. Entretanto, isso não implica que é errado fazer com que essa necessidade deixe de existir.

31.11. O apelo a danos menores sobre o predador

Outra objeção possível seria dizer que o predador é prejudicado por ter que comer comida vegetal, ou por ser esterilizado ou reprogramado geneticamente.

A primeira resposta possível a essa objeção é negar que algumas dessas ações acarretem dano aos predadores. Comer uma comida diferente não necessariamente é um dano. O mesmo vale para a mudança genética. Suponhamos que seja feita uma mudança genética em certos predadores para que se tornem herbívoros. Os animais da geração futura que nascessem herbívoros não perderiam nada pelo fato de seus antepassados terem sido carnívoros. Mesmo os animais da geração atual não parecem perder algo por terem modificadas suas necessidades nutricionais. Outro exemplo de intervenção na predação que não causa dano é prevenir a predação por parte de plantas carnívoras, uma vez que não são sencientes.

[148] Para uma defesa da reprogramação genética, ver Pearce (2009).

A segunda resposta é apontar que, mesmo que os predadores sejam prejudicados por tais ações, o dano para eles é muito menor do que o dano que terá lugar se for permitida a predação. Assim, a objeção é culpada de arbitrariedade, pois um dano menor ao predador é considerado um trunfo sobre danos muito maiores sobre as presas (serem comidas vivas). Em tal visão, o dano resultante da intervenção, por menor que seja, é visto como mais grave do que danos muitíssimo maiores que resultariam da não intervenção.

Quando humanos correm risco de serem predados, a posição padrão é simplesmente que é correto matar os predadores, e ponto final. Suponhamos que fosse defendido, por preocupação com os predadores de humanos, que em vez de matá-los, deveríamos reprogramá-los geneticamente, esterilizá-los, ou criar uma comida vegetal que supra suas necessidades. Provavelmente tal proposta não seria aceita, mas não por preocupação com os predadores, e sim porque gastariam recursos com membros de outras espécies. Contudo, o julgamento muda para o contrário quando a predação acontece sobre animais não humanos: propostas como a esterilização, a reprogramação genética e a criação de comida vegetal para predadores são rejeitadas por preocupação com um possível dano para os predadores. Isso é especismo.

31.12. O apelo ao direito de garantir a sobrevivência

Poderia ser defendido que o predador têm o direito de garantir sua sobrevivência, e que devemos proteger esse direito, seja lá quais forem as consequências. Portanto, segundo essa posição, é sempre errado prevenir casos de predação.

Observe que essa posição implica que também é errado defender a si próprio ou a outros humanos da predação. Isso é algo que dificilmente os seus proponentes aceitariam. Mas, se não aceitarem, estão sendo especistas. Contudo, suponhamos para efeito de argumentação que alguém defenda que é sempre errado impedir uma predação de ocorrer, mesmo se for sobre outros humanos ou sobre si próprio. Mesmo nesse caso, há outras razões para rejeitarmos essa posição, que veremos a seguir.

A primeira é que ela assume que devemos cumprir certas regras, seja lá quais forem as consequências. Então, quem acredita que a ação correta coincide com a que resulta nas melhores consequências jamais poderia aceitar o que tal visão propõe.

A segunda é que mesmo a perspectiva que defende que há direitos que devem ser garantidos independentemente das consequências não dá base a essa posição. Isso porque, se os predadores têm direitos, também têm as presas, e a posição em questão é arbitrária por defender apenas os direitos dos predadores. Nesse ponto poderia ser objetado que tanto predadores quanto presas têm direito de tentar sobreviver e que isso implica em deixarmos cada um lutar com suas forças. Um problema com isso é que, se garantir direitos implica na mesma coisa que cada um lutar por si, então não há nenhum sentido em se reivindicar a existência de direitos.

Reconhecer um *direito* à sobrevivência, ao invés, implicaria em *proteger* o interesse em viver, *tanto do predador quanto da presa*. Por exemplo, implicaria na pesquisa de garantir a sobrevivência dos predadores com outro tipo de alimento, e não na não intervenção.

Além disso, a posição em questão defende que direitos devem ser protegidos seja lá quais forem as consequências. Então ela não pode apelar ao risco de cosequências negativas de se prevenir a predação. Isto é, essa posição, ao contrário do que pode parecer inicialmente, teria que defender sempre prevenir a predação, seja lá quais forem as consequências.

Poderia ser objetado que predadores, por não terem senso de certo e errado, não violam direitos[149]. Há duas respostas possíveis aqui. A primeira é defender que a violação de um direito se caracteriza pelo tipo de ato, e isso não depende de se quem o praticou tem ou não senso de certo e errado. A segunda é defender que, mesmo se for verdade que os predadores não violam direitos, isso é irrelevante, pois a questão é se *nós*, que temos senso de certo e errado, violamos um direito se não intervimos na predação.

Outra objeção seria defender que só existem *direitos negativos*, que implicam que os agentes devem se refrear de fazer certas coisas prejudiciais, mas que não há nenhum direito de ser socorrido[150]. O primeiro problema com esse argumento é que, mesmo que não houvesse direito de ser socorrido, isso não implica que seria *errado* socorrer vítimas da predação. Socorrer poderia ser permissível e até mesmo louvável. O segundo problema é que, se a razão

[149] Ver, por exemplo Regan (2004 [1983], p. 285).
[150] Ver, por exemplo, Francione (2000).

para se atribuir direitos a alguém é a proteção desse alguém[151], não faz sentido dizer que direitos se limitam a direitos negativos, uma vez que ameaças ao bem de alguém não se limitam aos atos dos agentes morais (podem resultar de omissões).

Assim, um apelo a direitos não mostra que é errado intervir em casos de predação.

31.13. Intervenções na predação amplamente aceitas

Há uma série de intervenções na predação amplamente aceitas e praticadas. Por exemplo, para defender a si próprio, a outros humanos, ou os animais que convivem conosco. Outro exemplo são as intervenções na predação motivadas por razões ambientalistas, como a ecologia do medo (a reintrodução de predadores onde já estavam extintos[152]) e as intervenções para matar predadores caso estejam a ameaçar uma espécie rara[153].

Assim, as pessoas parecem considerar errado intervir na predação *apenas quando* esta se dá entre *animais selvagens* e a *meta* da intervenção é a preocupação com o próprio *bem dos animais não humanos* (e não metas antropocêntricas ou ambientalistas) – o que chamaremos aqui de *arranjo específico*. Essas pessoas precisam explicar então por que intervir na predação seria errado apenas no arranjo específico.

Nenhuma dos argumentos que discutimos até agora poderia explicar essa diferença. Por exemplo, nos casos de intervenção na predação amplamente aceitos os predadores também não são agentes responsabilizáveis, também têm necessidade de predar, e nesses casos a intervenção também acarreta em alguma dessas coisas: matá-los, modificá-los geneticamente, esterilizá-los ou trocar sua forma de se alimentar. Haveria então alguma outra forma de justificar que intervir na predação é errado apenas no arranjo específico? A seguir discutiremos algumas tentativas.

31.14. O apelo ao comportamento dos animais

[151] Isso é admitido tanto por Regan (2004 [1983], p. 243) quanto por Francione (2000, p. 127-129).
[152] Para críticas à ecologia do medo, ver Horta (2017 [2010]).
[153] Engeman *et al.*, 2009

Uma primeira tentativa de fundamentar a diferença aponta que animais de espécies sociais defendem da predação os animais da sua própria espécie, mas não os de outras espécies e que, portanto, deveríamos fazer o mesmo.

Há dois problemas com esse argumento. O primeiro é que é duvidoso que os animais defendam da predação apenas membros da própria espécie. Entretanto, o principal problema com o argumento é que o fato de um comportamento ser exibido pelos animais não implica que esteja correto[154]. Por exemplo, há animais que matam filhotes de adversários e até mesmo os próprios filhotes; matam por disputas de poder; roubam; estupram etc. Inclusive o canibalismo foi encontrado em mais de 1300 espécies, em uma grande variedade de contextos sociais e ecológicos[155]. O fato de os animais fazerem tais coisas não as torna corretas.

31.15. O argumento da capacidade de evitar a ameaça

Outro argumento defende que não há necessidade de se intervir na predação entre animais selvagens porque, se suas espécies ainda existem, então é porque possuem a capacidade de escapar da predação. Já no caso de crianças humanas, por outro lado, devemos intervir porque elas não têm tal capacidade, conclui o argumento[156].

O erro principal desse argumento é usar um raciocínio baseado na espécie para o caso dos animais selvagens e outro baseado nos indivíduos para o caso humano. O fato de uma espécie não ser extinta mostra apenas que *alguns* de seus membros conseguiram se reproduzir antes de escaparem da predação. Não mostra sequer que esses indivíduos escaparam da predação até o fim de suas vidas, e muito menos que todos os membros dessa espécie escaparam da predação. Por exemplo, como o próprio argumento reconhece, o fato de a espécie humana ainda existir não mostra que todos os seus membros têm capacidade de escapar da predação.

31.16. A preocupação com as consequências

Um dos principais argumentos contra intervir na predação defende que fazê-lo ocasionaria mais sofrimento e mortes do que previne porque, na ausência de predadores, as presas terão

[154] Sobre isso ver Fink (2005, p. 5), Mill (1909, p. 29, 30).
[155] Sobre isso, ver Polis (1981); Mitchell e Walls (2008).
[156] Esse argumento é oferecido por Regan (2004 [1983], p. XXXVI-XXXVII.)

uma explosão populacional, resultando em maior número de mortes por inanição (e mesmo por predação, haja vista que em muitos casos são também predadores de animais menores).

Um primeiro problema com esse argumento é que ele também não poderia explicar qual a diferença entre intervir na predação no arranjo específico e nos casos amplamente aceitos. Por exemplo, também não sabemos se prevenir a predação sobre humanos tem melhores consequências em longo prazo, pois como veremos em detalhes nos capítulos 36 e 37, é incerto se o que tem melhores consequências é haver uma população humana maior ou menor.

Além disso, uma implicação da preocupação com as consequências é que ela não poderia fundamentar que é *sempre* errado intervir na predação, pois se em determinado caso não intervir é que vai resultar em mais sofrimento e mortes, tal posição teria de aceitar intervir.

Poderia ser alegado que não existem casos desse tipo. Mas, não há base atualmente para se fundamentar essa alegação, pois muito poucos estudos foram feitos nesse sentido. Além disso, há razões iniciais para pensarmos que na verdade há muitos casos assim. Um exemplo é se as espécies de predadores que forem alvo da esterilização forem também as que tiverem os maiores potenciais reprodutivos. Outro exemplo é a diminuição de taxas de predação sobre herbívoros de grande porte, pois estes animais consomem muita vegetação, reduzindo assim a produtividade primária que é a base da cadeia alimentar (o que reduz as taxas de nascimentos totais). Assim, uma diminuição na predação sobre herbívoros de grande porte diminuiria o sofrimento e as mortes totais justamente por aumentar a população de grandes herbívoros.

Nesse ponto poderia ser objetado que, enquanto não houver estudos minuciosos sobre desdobramentos de consequências nesse sentido, devemos adotar uma política contra intervenções. Isso é razoável, mas não fundamenta que devemos deixar essa questão de lado e "deixar a natureza seguir o seu curso" (nem fundamenta que é certo intervir somente quando as vítimas são humanas). Pelo contrário, fundamenta que devemos desenvolver esses estudos – pelo menos, é isso que seria feito por alguém com uma preocupação séria com as consequências. Se isso é rejeitado, então é um indicativo de que a preocupação com as consequências foi mencionada não como uma preocupação real, e sim como uma desculpa para se continuar a manter a crença de que intervir na predação é sempre errado.

31.17. Casos já existentes e prevenção de novos casos

Vimos acima que parece não haver como fundamentar que é sempre errado intervir na predação. Entretanto, suponhamos que fosse errada qualquer intervenção na predação por conta de algum possível dano ao predador. Isso não nos diria nada sobre a moralidade de *prevenir* novos nascimentos de predadores, pois nesse caso tratam-se de meras *possibilidades de seres sencientes futuros* que não chegariam a se concretizar (e não, seres que já existem e seriam prejudicados). Isso será explicado em mais detalhes a seguir.

A maioria das pessoas não defende que há um dever de produzir novos indivíduos. E mesmo as que defendem a existência desse dever reconhecem que matar quem já existe é pior do que deixar de produzir novos indivíduos. Há boas razões para se pensar assim. Quando alguém que já existe é morto, há um indivíduo que é prejudicado. Por outro lado, em relação a deixar de produzir novos nascimentos, o que há são *possibilidades de indivíduos futuros* que não chegam a se concretizar. Por exemplo, imaginemos que, se um casal decide conceber uma criança agora, daqui a nove meses nascerá um indivíduo, mas que se decide esperar o próximo mês nascerá outro indivíduo, e assim por diante para os meses seguintes. Realizar uma dessas possibilidades implica em deixar de realizar várias das outras. Mas, isso não é o equivalente de matar alguém que já existe.

Exceto nos casos onde o predador morreria antes de conseguir predar pela primeira vez, o fato de se produzir novos predadores implicaria em mortes de presas. É claro, vários dos indivíduos que seriam mortos pela predação provavelmente não existem ainda. Mas, isso é diferente de possibilidades futuras de indivíduos que não chegam a se concretizar. Seriam indivíduos que chegariam a existir no futuro e que depois seriam mortos. Por outro lado, impedir o nascimento de novos predadores seria apenas deixar de concretizar possibilidades futuras de indivíduos. Se, como vimos antes, matar indivíduos já existentes é pior do que deixar de produzir novos indivíduos, isso implica prevenir o nascimento de novos predadores (desde que, é claro, as consequências não sejam piores do que não fazê-lo).

Vejamos uma analogia. Quando temos recursos escassos e muitas pessoas morrendo de fome, é possível que diferentes pessoas discordem quanto a quem deve ter prioridade no recebimento dos recursos. Dar o recurso para algumas pessoas implicaria na morte de outras e vice-versa Mas não discordariam sobre se seria melhor que todos pudessem ter recursos e

erradicássemos a fome. Da mesma maneira, diferentes pessoas preocupadas com os seres sencientes, mesmo que discordem se devemos neste ou naquele caso favorecer a presa ou ao predador, não poderiam discordar, por preocupação com os seres sencientes, que é melhor um mundo sem predação (desde que, com isso, as consequências não sejam piores do que aquelas decorrentes de um mundo com predação).

Poderia ser objetado que isso implicaria em extinguir espécies, e que então não devemos fazê-lo mesmo se as consequências de não fazê-lo forem piores para os seres sencientes em geral. Em primeiro lugar, isso não necessariamente implicaria a extinção de espécies, porque, como vimos, há a possibilidade de modificação genética. Mas, mesmo que implicasse, isso seria insuficiente para mostrar que é errado fazê-lo. Teria de ser mostrado que espécies possuem valor em si, e que esse valor é mais importante do que o bem dos seres sencientes. Mas, como vimos no Capítulo 20, há boas razões para pensarmos exatamente o contrário.

31.18. A meta de diminuir a produtividade primária

Dado o que vimos acima, ao contrário da crença predominante, não há nada de inerentemente errado intervir na predação. Na verdade, há boas razões para fazer com que não exista mais predação (desde que com isso não ocorram consequências piores do que se houver predação).

Entretanto, isso não significa que intervir na predação seja necessariamente a melhor maneira de prevenir/minimizar os danos naturais. Outra opção (provavelmente mais eficiente e segura) seria *reduzir a produtividade primária*, que é a quantidade de energia produzida pelas plantas por meio da fotossíntese, que serve de base para toda a cadeia alimentar[157].

Isso não é o mesmo que cortar as plantas, pois nesse caso outras provavelmente cresceriam em seu lugar. Em vez disso, envolveria cobrir uma área de forma que as plantas não cresçam ali (por meio da pavimentação, cobrir o gramado com cascalho ou outra coisa que bloqueie a luz solar), o que reduziria a conversão de luz em energia alimentar.

Uma das objeções mais frequentes à intervenção na predação aponta para o risco de as presas se reproduzirem ainda mais, e então a intervenção aumentar a quantidade total de sofrimento e

[157] Para essa proposta, ver Tomasik (2013b).

de mortes prematuras. A proposta de reduzir a produtividade primária escapa facilmente a essa objeção, pois menos energia disponível conduz a uma população total menor de animais.

Além disso, também existem intervenções na predação que provavelmente teriam saldo positivo por indiretamente diminuírem a produtividade primária. Por exemplo, se não houver predadores de herbívoros de grande porte, provavelmente haverá um aumento em suas populações. Esses herbívoros consomem uma grande quantidade de pasto, o que, por sua vez, diminui a produtividade primária e, por conseguinte, a população total[158].

31.19. Conclusão

Tudo o que discutimos neste capítulo mostra que o tabu que se estabeleceu em torno da questão da predação provavelmente é resultado do especismo, uma vez que a posição predominante quando os humanos são vítimas da predação é exatamente a oposta.

Nossas principais conclusões foram que: (1) há boas razões para que diminuamos a incidência de predação no mundo (desde que isso não implique em piores consequências); e que (2) há certas intervenções na predação que provavelmente teriam um impacto de saldo positivo ao longo do tempo por indiretamente reduzirem a produtividade primária.

[158] Sobre isso, ver Tomasik, (2016b, 2016c).

32. Discutindo nossa capacidade de avaliar quando viver vale ou não a pena

32.1. O argumento da vida significativa

Como explicado no Capítulo 3, a imensa maioria dos animais que nasce na natureza experimenta basicamente sofrimento e morre de modo bastante prematuro. Se é assim, faz sentido afirmar que esses animais estariam melhor se não tivessem nascido (e que, portanto, deveríamos evitar nascimentos em tais condições).

Uma possível objeção diria que é possível que uma vida que pareça não valer a pena olhando de fora seja satisfatória para quem a vive, e vice-versa. Assim, dada a dificuldade em se estabelecer um ponto preciso a partir do qual uma vida vale a pena, a objeção conclui que a decisão mais prudente é adotar uma política contrária à ajudar os animais na natureza.

A seguir serão apontados vários problemas com essa objeção.

32.2. Não estamos bem posicionados para avaliar quando uma vida vale a pena?

Existem casos nos quais é difícil dizer se viver vale a pena ou não. Contudo, existem casos nos quais tal avaliação é muito simples. Por exemplo, imaginemos que nos fosse oferecida a chance de renascermos para viver uma vida onde quase todas as experiências fossem de sofrimento extremo. Se não conseguíssemos avaliar que essa vida não vale a pena, ficaríamos em dúvida sobre se vale a pena aceitar tal proposta ou não.

Quase a totalidade das situações nas quais a proposta de ajudar os animais selvagens precisa fazer avaliações sobre o valor da vida são situações extremas como essa última. Uma boa parte dos animais que nasce na natureza o faz *apenas* para sofrer intensamente, sem experiência positiva alguma. Se nos fosse oferecida esse tipo de vida, não teríamos dúvida: a rejeitaríamos completamente. E o faríamos não porque somos humanos, e sim porque conseguimos entender o quão ruim ela seria. Assim, se fosse dada tal oportunidade aos animais, e se eles tivessem o entendimento do quão ruim seria tal vida, certamente que a rejeitariam também.

Poderia ser objetado que é possível que a vida de alguém até certo momento tenha sido péssima, mas seja possível melhorá-la. Quando há essa possibilidade de melhora, faz sentido dizer que, mesmo que a vida até o momento tenha tido saldo negativo, ainda assim, valeu a pena ter nascido (dada a possibilidade de um futuro saldo positivo) e que, então, é falso que, para cada animal que nasce na natureza, teria sido melhor não ter nascido.

Isso é verdadeiro, mas não é uma objeção à proposta de ajudar os animais na natureza que são vítimas dos processos naturais. Pelo contrário: é uma razão para se tentar ajudá-los, uma vez que a possibilidade de passarem a ter uma vida significativa depende de nos dedicarmos a pesquisar como melhorar sua situação.

Além disso, é importante observar que a meta de melhorar a condição de vida dos seres que já existem não implica rejeitar a meta de prevenir novos nascimentos. Isso porque, quanto maior a quantidade de nascimentos, provavelmente mais difícil será melhorar a vida de cada um dos indivíduos nascidos

32.3. Não devemos tentar avaliar quando uma vida vale a pena?

Mesmo que não soubéssemos avaliar quando uma vida vale a pena, qualquer visão responsável de ética diria que devemos tentar adquirir mais conhecimento sobre como fazê-lo, pois isso aumentaria a probabilidade beneficiarmos os atingidos.

32.4. A posição contra ajudar não faz avaliações sobre quando uma vida vale a pena?

O que motiva a objeção que estamos a discutir é o receio de que julguemos equivocadamente que uma vida não vale a pena. Por exemplo, com a esterilização poderíamos tornar menor a quantidade de seres sencientes com vidas significativas, ou, em outros casos, poderíamos estar a cometer assassinatos pensando que estaríamos a praticar a eutanásia.

Ora, mas isso mostra que os proponentes da objeção fazem avaliações sobre o valor da vida, pois acreditam que a intervenção para prevenir/minimizar danos naturais poderia impedir o desfrute de vidas *que eles julgam como significativas*.

Porém, também devemos levar em conta a possibilidade de julgarmos que uma vida vale a pena quando na verdade não vale. Por exemplo, ao nos omitirmos de realizar determinada esterilização, motivados pela crença de que tais seres levariam vidas minimamente significativas, se nosso julgamento estiver errado estamos a contribuir para dar origem a muitos seres que nasceriam para vidas repletas de sofrimento extremo.

O risco de trazer alguém para uma vida de sofrimento extremo é muito mais preocupante do que o risco de deixar de produzir um novo ser que levaria uma vida significativa, uma vez que apenas no caso de trazer alguém para uma vida de sofrimento chega a existir um indivíduo que é prejudicado. Dada maneira como ocorrem os processos naturais, a não intervenção resultaria na maximização de vidas em que o sofrimento extremo predomina do início ao fim.

Defender que "deixar a natureza seguir o seu curso" resulta em um maior número de vidas que valem a pena serem vividas é, ou não fazer ideia de como ocorrem os processos naturais, ou defender a ideia implausível de que uma vida que contém apenas sofrimento extremo vale a pena ser vivida.

33. O argumento do prolongamento da agonia

33.1. A objeção de que aumentar o tempo de vida é o pior para os animais

Considere a seguinte objeção à proposta de ajudar os animais que vivem na natureza. Ao ajudarmos tais animais, estamos salvando-os de determinada ameaça de morte e, portanto, prolongando suas vidas. Contudo, ter a vida prolongada só é um benefício quando a vida é minimamente significativa. Mas, continua a objeção, quase a totalidade dos animais que nascem na natureza o fazem apenas para experimentar sofrimento. Assim, ao salvarmos tais animais, obteríamos o contrário do efeito almejado: prolongaríamos sua agonia. Portanto, conclui a objeção, o que melhor cumpre a meta de conseguir o estado de coisas menos ruim para os animais é não tentar ajudá-los. A seguir discutiremos essa objeção.

33.2. Prolongar as vidas dos animais que vivem na natureza é sempre pior para eles?

Embora se trate da imensa maioria, não são todos os animais na natureza que têm vidas que não chegam a ser minimamente significativas. Vimos no Capítulo 3 que a maximização de vidas com predominância de sofrimento ocorre no caso de espécies que se reproduzem maximizando o número de filhotes. No caso dos animais que se reproduzem tendo poucos filhotes por ninhada (por exemplo, os de porte grande como elefantes, zebras, cervos etc.), é maior a possibilidade de tais filhotes terem vidas com um nível de bem-estar aceitável. É claro, mesmo tais animais enfrentarão um ambiente com possibilidade de escassez de comida e água, estarão vulneráveis a doenças, parasitismo, predação e outros conflitos com animais. Contudo, se os ajudarmos (por exemplo, fornecendo água, comida, vacinas e tratamento médico), contribuiremos para aumentar a probabilidade de suas vidas serem minimamente significativas.

Poderia ser objetado que esses animais são uma pequeníssima minoria dos que vivem na natureza, e que então deveríamos intervir apenas em um número muito limitado de casos. Contudo, é importante ter em mente que, em relação aos animais que se reproduzem maximizando os filhotes, o fato de suas vidas serem repletas de sofrimento deve-se a estarem em um ambiente onde as condições para que alguém consiga sobreviver por muito tempo são completamente desfavoráveis. Se intervirmos criando condições para que tais animais consigam sobreviver por mais tempo, as chances de terem uma vida minimamente

significativa aumentariam[159]. Prolongar suas vidas só resulta em algo pior (em comparação a morrerem agora) se não fizermos nada para evitar outras formas de sofrimento que estarão sujeitos.

Além disso, um detalhe importante é que, em relação à imensa maioria dos animais na natureza, aquilo que lhes causa sofrimento geralmente também lhes causa a morte (por exemplo, inanição e doenças). Assim, se salvamos um animal da morte, prolongamos sua existência, mas ao mesmo tempo fazemos com que não esteja mais a sofrer por essa causa. E, dado que normalmente as coisas que os fazem sofrer também causam suas mortes, se oferecermos tratamento para tais males, estaremos a prolongar-lhes a vida, mas também a eliminar fontes de sofrimento para eles, aumentando assim, os seus níveis de bem-estar. O único caso em que isso não acontece é quando um animal padece de um mal que o faz sofrer, mas não causa sua morte (mas esses casos são muito raros).

Uma das razões pelas quais o sofrimento predomina nas vidas dos animais na natureza é que a imensa maioria dos animais normalmente morre muito cedo. Isto é, se tiverem vidas mais longas aumentam as chances de que as experiências positivas superem o sofrimento em suas vidas. Assim, na vasta maioria dos casos evitar a causa da morte de um animal não é prolongar seu sofrimento: ao invés, é evitá-lo. Então, no caso da imensa maioria dos animais na natureza (e não apenas no caso dos animais que se reproduzem tendo poucos filhotes), prolongar suas vidas os beneficia.

33.3. Intervir para ajudar os animais na natureza sempre prolonga suas vidas?

Também é falso que todas as intervenções prolongam as vidas dos animais: muitas apenas previnem novos nascimentos. E, dado que a maior parte do sofrimento e das mortes prematuras na natureza surge devido à maximização das reproduções, a prevenção dos nascimentos seria o foco central das intervenções. Dessa maneira, mesmo que aumentar o tempo de vida dos animais prolongasse sua agonia (o que, como vimos, é falso), haveria ainda fortes razões para diminuirmos a quantidade de nascimentos.

[159] Sobre isso, ver Faria (2016, p. 107).

34. A objeção de que o saldo da situação dos animais na natureza pode ser positivo

34.1. A alegação de que o saldo total pode ser positivo

Por vezes é defendido que o saldo total da situação dos animais na natureza pode ser positivo[160]. Isso porque, apesar de a quantidade de animais que morrem prematuramente com vidas repletas de sofrimento ser gigantescamente maior do que a de animais que têm vidas com saldo positivo, os poucos sobreviventes vivem muitos anos, e então a soma das suas experiências positivas poderia fazer a balança pender para o positivo.

34.2. Se o saldo total for positivo, e daí?

Suponhamos que o saldo total agregado fosse positivo. Ainda haveria uma quantidade astronômica de animais que têm, individualmente, vidas com saldos negativos. Teríamos fortes razões para ajudar esses animais. Curiosamente, essas razões são igualmente fortes no caso de animais que têm, individualmente, vidas com saldo positivo, mas estão diante de um episódio negativo.

Basta imaginar vítimas humanas em seu lugar que tudo fica muito claro. As razões para ajudar humanos morrendo de fome nos países subdesenvolvidos não enfraquecem só porque há humanos abastados nos países de primeiro mundo. As razões para ajudar alguém que está com um sofrimento terrível não enfraquecem só porque sua vida pode conter, no total, mais experiências positivas do que negativas. As pessoas só pensam diferente no caso dos animais não humanos por conta da vigência do especismo.

34.3. Quais visões poderiam aceitar ajudar independentemente do saldo total?

A tese de que, mesmo se o saldo (individual ou coletivo) for positivo, as razões para ajudarmos os animais não enfraquecem, seria aceita por muitas visões da ética:

(1) Seria aceita por quem concorda que prevenir o que é negativo é mais importante, pelo menos em certa medida, do que promover o que é positivo.

---

[160] Ver por exemplo Groff ; Ng (2019) Browning; Veit (2023).

(2) Seria aceita por quem aceita que a felicidade de outros não enfraquece as razões para ajudarmos quem está mal, e que o fato de alguém estar bem em outros momentos não enfraquece as razões para ajudá-lo quando está mal.

(3) Mesmo quem acredita que tudo o que importa é o saldo total, e que considera promover o que é positivo tão importante quanto evitar o que é negativo, teria razões para priorizar eliminar o que há de negativo. Isso é assim por conta do *princípio da utilidade marginal decrescente*, segundo o qual uma unidade extra de recurso produz maiores aumentos no bem-estar quanto pior for a situação de quem o receberia. Por exemplo, se alguém está morrendo de fome e recebe um quilo de alimento, isso produz um maior aumento em seu bem-estar do que se o déssemos a alguém que já está bem. Assim, priorizar melhorar a situação dos que se encontram em situação negativa é mais eficiente para aumentar o saldo total.

34.4. Decisões em que a única opção é mudar a situação como um todo

Poderia ser objetado que, diferentemente de cenários em que é possível escolher manter uma situação e apenas diminuir o que há de negativo nela, há cenários nos quais só conseguimos afetar a situação como um todo. A seguir estão alguns exemplos.

(1) A decisão sobre manter ou destruir um ecossistema.
(2) A decisão sobre criar ou não novos ecossistemas.
(3) A decisão sobre recriar ou não ecossistemas que já foram extintos.

O que fazer em decisões assim depende do peso atribuído aos aspectos positivos frente aos aspectos negativos. Duas pessoas poderiam concordar que uma situação tem saldo positivo e ainda discordarem quanto ao que deveria ser feito em relação a ela.

Por exemplo, imaginemos que, se criarmos um novo ecossistema, o saldo total agregado será positivo. Contudo, suponhamos também que nasceria uma quantidade enorme de indivíduos com vidas repletas de sofrimento, mas menor do que a quantidade de indivíduos que teriam vidas positivas. Quem mantém que promover o que é positivo é tão importante quanto evitar o que é negativo diria que é melhor criar tal situação. Contudo, essa não é a única posição

possível. Outra pessoa poderia concordar que tal situação tem saldo positivo, mas manter que prevenir o que é negativo é mais importante do que promover o que é positivo.

Poderia ser objetado que priorizar prevenir o que é negativo teria implicações absurdas, como dizer que nenhuma quantidade daquilo que é positivo, por maior que fosse, poderia compensar algo de negativo, por menor que fosse. Contudo, isso seria assim apenas se prevenir o que é negativo fosse considerado um *trunfo* sobre promover o que é positivo. Mas essa não é a única possibilidade. Prevenir o que é negativo poderia ter peso maior sem ser um trunfo (dependendo do quão maior fosse o seu peso, maior teria de ser a quantia de aspectos positivos para compensar certa quantia de aspectos negativos).

34.5. Conclusão

Mesmo se o saldo agregado da situação dos animais na natureza fosse positivo, isso não enfraqueceria as razões para se minimizar/prevenir os aspectos negativos e também não seria necessariamente determinante para decisões do tipo "manter/eliminar" e "criar/não criar" uma situação.

No item anterior vimos três exemplos de situações desse tipo:

(1) A decisão sobre manter ou destruir um ecossistema.
(2) A decisão sobre criar ou não novos ecossistemas.
(3) A decisão sobre recriar ou não ecossistemas que já foram extintos.

Do que deve depender a decisão nesses contextos? Os três próximos capítulos abordam essas questões.

35. Qual o impacto do veganismo na situação dos animais selvagens?

35.1. A ideia de que prevenir danos naturais implica rejeitar o veganismo

O principal argumento a favor do veganismo, no que diz respeito à alimentação, é que reduz a quantidade de animais que nascem para sofrer e serem mortos na exploração. Além disso, diminui a quantidade de mortes de animais que é efeito colateral da agricultura, uma vez que necessita de uma área de plantio menor do que necessita a exploração animal para alimentar o mesmo número de humanos (uma vez que os animais mortos são engordados com vegetais).

Entretanto, poderia ser objetado que a necessidade de uma menor área de plantio na verdade resultaria em maior sofrimento e mortes para os animais. Isso ocorreria porque sobrariam mais áreas verdes, o que aumentaria a produtividade primária, e, por conseguinte, a quantidade de nascimentos de animais que maximizam o número de filhotes. Como resultado, a quantidade de sofrimento e de mortes seria maximizada com uma eficiência muito maior do que aquela presente na exploração animal ou nos efeitos colaterais da agricultura.

Em resumo, segundo essa objeção, a adoção do veganismo em larga escala, apesar de diminuir a quantidade de animais explorados e de animais vítimas de efeitos colaterais da agricultura, aumentaria a quantidade total de sofrimento e de mortes de animais por indiretamente aumentar as quantidades de reproduções no território natural.

35.2. O veganismo implica necessariamente um aumento nas áreas verdes?

Curiosamente, o fato de certas formas de criação de animais para consumo diminuírem as áreas verdes (por exemplo, a criação de bois em pastos abertos) é normalmente mencionado como um aspecto negativo da exploração animal. Entretanto, como deve estar claro agora, esse é talvez o único aspecto em que a exploração animal provavelmente previne mais sofrimento e mortes do que causa. Isso não significa, é claro, que a exploração animal esteja justificada. Como veremos a seguir, há outras maneiras de se alcançar esse mesmo aspecto positivo sem os danos que a exploração animal causa.

Por exemplo, a conexão entre veganismo e aumento de áreas verdes não é necessária. Poderia ser um resultado muito provável em um mundo onde a imensa maioria das pessoas mantém

ideais ambientalistas. Mas, suponhamos um futuro no qual a consideração pelos animais fosse amplamente difundida. As pessoas iriam querer buscar a abolição de sua exploração. Contudo, também iriam querer evitar seu sofrimento e mortes em decorrência dos processos naturais. Isso mostra que o aumento do território natural (e a decorrente maximização do sofrimento e número de mortes) não é uma implicação *necessária* do veganismo: somente o é do não consumo de animais motivado por preocupações ambientalistas e antropocêntricas[161].

35.3. Distinguindo danos de primeiro e segundo grau

Há outro fator importante a ser considerado: a maneira pela qual cada prática influencia outros agentes a agirem desta ou daquela maneira. Para ilustrarmos esse ponto, é útil distinguir entre resultados de primeiro e segundo grau.

Resultados de primeiro grau são todos aqueles efeitos diretos ou indiretos de uma prática que não dependem das decisões de outros agentes. O sofrimento e as mortes dos animais decorrentes de sua exploração, ou como efeito colateral da agricultura, ou em decorrência do aumento das áreas verdes, são todos *efeitos diretos e indiretos de primeiro grau*. Já os efeitos de segundo grau dependeriam de como cada ação influencia outros agentes a tomarem decisões. Assim, é possível que determinada prática seja menos ruim em relação aos resultados de primeiro grau (somando-se os resultados diretos e indiretos), mas seja pior *no total* devido a que seus resultados piores de segundo grau são muito maiores.

Tendo essa diferença em mente, suponhamos para efeito de argumentação que a exploração animal tivesse se revelado como menos ruim em termos dos danos resultantes de primeiro grau (somando-se os danos diretos e indiretos). Ainda assim, não consumir animais, *desde que seja divulgado por razões de consideração pelos animais (e não por razões ambientalistas ou antropocêntricas),* poderia contribuir para a prevenção de danos muito maiores de segundo grau, por divulgar o ideal de consideração pelos seres sencientes.

Se o não consumo de animais com esse tipo de motivação fosse propagado em larga escala, não haveria risco de maximização do sofrimento e mortes em decorrência do aumento do território natural. Uma vez que a consideração pelos animais implica em prevenir/minimizar

[161] Essa é uma das principais razões pelas quais usar argumentos antropocêntricos e ambientalistas para defender o não consumo de produtos de origem animal têm grandes probabilidades de ter um saldo altamente negativo.

os danos naturais, os veganos que tivessem consciência disso desejariam tanto que os animais não fossem explorados quanto prevenir que sejam prejudicados pelos processos naturais (o que implicaria não expandir o território natural).

O ideal de consideração pelos seres sencientes poderia ajudar a prevenir danos em longo prazo não somente em decorrência dos processos naturais. Poderia também prevenir o desenvolvimento e uso de possíveis tecnologias futuras que tivessem um potencial para prejudicar uma quantidade gigantesca de seres sencientes[162].

A exploração animal, por outro lado, mesmo que fosse menos ruim em termos de danos de primeiro grau, teria um impacto negativo em termos de danos de segundo grau, pois reforça a ideia de que os animais não são moralmente consideráveis. Portanto, não influenciaria as pessoas a evitarem os danos dos quais os animais padecem em decorrência da exploração, de outras práticas humanas, ou dos processos naturais. Também aumentaria a probabilidade de um aumento gigantesco do território natural, maximizando, assim, o sofrimento e as mortes dos animais de maneira muitíssimo eficiente. Além disso, tal visão de mundo também aumentaria a probabilidade de tecnologias futuras serem utilizadas de modo que prejudique os seres sencientes em geral, em uma escala muito maior do que tudo o que foi feito até então.

35.4. Conclusão

Ironicamente, o potencial que a prática do veganismo tem de resultar em melhorias para os animais não humanos está muito mais no tipo de ideal que poderia ajudar a divulgar do que nos resultados da ação de não consumir animais. Contudo, esse potencial positivo para os animais só existe se o não consumo for divulgado com argumentos a favor da consideração moral dos animais (com ênfase na necessidade de se prevenir/minimizar os danos naturais). Do contrário, como vimos, corre-se o risco de resultar em um aumento do território natural, o que implicaria na maximização do sofrimento e mortes dos animais. Assim, o não consumo de animais divulgado por razões antropocêntricas e, principalmente, por razões ambientalistas, se adotado em larga escala, corre um alto risco de ter resultados ainda piores do que a exploração animal. Desse modo, a proposta de minimizar os danos naturais apoia o veganismo, desde que divulgado por consideração pelos animais.

[162] Para uma discussão sobre os riscos de tecnologias futuras virem a prejudicar os seres sencientes em larga escala, ver os trabalhos de Althaus e Gloor (2016), Baumann (2017), Daniel (2017) e Tomasik (2015b, 2015d).

36. O debate sobre a destruição da natureza

36.1. O contexto

O aumento de áreas verdes no planeta (seja por meio da sua *preservação*, *restauração* ou *expansão*) é quase sempre visto como algo certamente positivo, acima de qualquer suspeita. Isso ocorre por duas razões: (1) a maioria das pessoas mantém visões antropocêntricas e ambientalistas, o que as leva a não dar importância ao impacto que cada prática tem sobre os animais não humanos. (2) A maioria das pessoas, incluindo aquelas que se importam com os animais não humanos, não sabe que um aumento das áreas verdes implica em um aumento da produtividade primária e, por conseguinte, das taxas de reprodução (o que, indiretamente, maximiza a quantidade de sofrimento e de mortes prematuras dos animais).

Como vimos no Capítulo 3, a vasta maioria dos animais na natureza se reproduz maximizando a quantidade de filhotes (na casa de milhares ou mesmo milhões por ninhada dependendo da espécie), e a taxa de sobrevivência média em populações estáveis é de apenas dois por ninhada. Todo o restante nasce normalmente para ter vidas repletas de sofrimento e uma morte prematura, geralmente extremamente dolorosa. Em resumo, quanto mais áreas verdes, maior a quantidade total de sofrimento e de mortes prematuras.

Poderia ser objetado que os seres sencientes também precisam das áreas verdes enquanto recurso, e que então diminuí-las poderia prejudicar a qualidade de vida de muitos seres sencientes. Isso é verdade, mas dadas as taxas de reproduções gigantescas, a quantidade de sofrimento e de mortes causadas por um aumento das áreas verdes seria sempre enormemente maior do que aquela evitada por tal expansão. Em resumo, um aumento das áreas verdes é bom de um ponto de vista antropocêntrico ou ambientalista, mas tem um saldo gigantescamente negativo se levarmos em conta todos os seres sencientes afetados.

36.2. Argumentos a favor da matança altruísta

Neste capítulo discutiremos o que chamaremos de *matança altruísta*[163]. Segundo essa posição a melhor coisa que podemos fazer para prevenir danos naturais é diminuir a quantidade de ecossistemas naturais. Essa posição reconhece que, ao fazermos isso, mataremos e causaremos sofrimento a uma enorme quantidade de animais. Entretanto, defende que, se não o fizermos, a quantidade de sofrimento e de mortes que decorrerá será imensamente maior.

Os defensores dessa posição reconhecem que o ideal seria prevenir o sofrimento e as mortes prematuras dos animais na natureza sem ter que causar sofrimento ou mortes (por exemplo, por meio de uma redução nas taxas de nascimentos, vacinações, tratamento de doenças e assim por diante). Contudo, defendem que pode ser que demore muito até que tais soluções sejam aplicadas em larga escala, e pode ser até mesmo que isso nunca chegue a ocorrer. Por isso, defendem que a matança altruísta é aquilo que tem o melhor saldo em termos de causar/evitar danos, pois, mesmo que um dia as soluções não letais venham a ser aplicadas em larga escala, o tempo que poderia levar até isso ocorrer implicaria na morte e sofrimento de muito mais animais do que a matança altruísta.

Por exemplo, a urbanização de áreas verdes (como a construção de estradas e moradias) resulta na morte e no sofrimento de muitos dos animais que vivem no local. Entretanto, a maioria desses animais se reproduz maximizando a quantidade de filhotes e, por conseguinte, maximiza a quantidade deles que nasce para experimentar sofrimento e morrer prematuramente. Assim, a urbanização, apesar de causar sofrimento e mortes, diminui drasticamente o saldo total de sofrimento e de mortes, seja em comparação a deixar a natureza seguir o seu curso, seja em comparação a esperar haver programas não letais de diminuição das taxas de nascimentos.

Tomasik (2016a) dá o seguinte exemplo para ilustrar a questão. Suponhamos que o mundo fosse repleto de fábricas de bebês humanos. Tais bebês são comidos vivos depois de semanas ou meses de vida, mas 1 em cada 20 bebês consegue viver bem até 3 anos de idade. Imaginemos que a maioria das pessoas não quer eliminar essas fábricas e na verdade gosta delas porque, olhando de fora, elas são muito bonitas e quase ninguém percebe o sofrimento e as mortes que ocorrem lá. Contudo, imagine que algumas pessoas acidentalmente destroem

[163] Este termo é uma adaptação de *altruistic murders*, cunhado por Torres (2015) para discutir essa posição. O debate clássico sobre essa posição ocorre entre Torres (2015), contrário à matança altruísta e Tomasik (2016a), favorável à matança altruísta

essas fábricas ao construírem casas e estacionamentos. Esse procedimento mata os bebês que lá estão, mas previne que muito mais deles nasçam para ter tal destino. Levando em conta que a vasta maioria da humanidade não está do seu lado, e que você tem recursos limitados, você tem uma escolha: (1) ou promover atividades econômicas que destruirão cem dessas fábricas de bebês; (2) ou fechar cinco fábricas salvando os bebês que estão nelas, mas isso implica que as outras 95 que você poderia ter destruído continuarão a funcionar. O autor defende que, se nossa meta é diminuir o máximo possível de sofrimento e de mortes, devemos optar por 1.

36.3. Argumentos contra a matança altruísta

Para avaliarmos se a matança altruísta possui melhores resultados do que esperar por soluções não letais, é útil fazermos uma distinção entre resultados de primeiro e de segundo grau[164]. Os de *primeiro grau* são todos os resultados (diretos ou indiretos) de uma ação que não dependem da maneira como influenciam as decisões de outros agentes. Os de *segundo grau* dependem de como a ação influencia as decisões de outros agentes (sendo que estas, por sua vez, têm também resultados de primeiro e de segundo grau, e assim por diante).

Com base nisso poderia ser defendido que a matança altruísta, mesmo se tiver melhores resultados de primeiro grau, poderia ter resultados de segundo grau tão negativos (devido ao modo como influenciaria os humanos a enxergarem a causa pela redução do sofrimento dos animais selvagens e a consideração pelos animais em geral) a ponto de ser melhor esperar por soluções não letais. Há dois argumentos principais nesse sentido, explicados a seguir.

O primeiro argumento é o de que a causa pela redução do sofrimento dos animais selvagens já é bastante rejeitada e, se os seus proponentes defenderem matar animais, essa rejeição aumentará ainda mais, sobretudo por parte de defensores dos animais. Em resumo, a defesa da matança altruísta pode fazer com que as pessoas em geral nunca venham a se preocupar com o sofrimento e as mortes dos animais selvagens.

O segundo é o de que, se a matança altruísta é defendida, é possível que o público entenda que o bem dos animais não importa, e isso implique em aumentar ainda mais os danos que os humanos causam aos animais.

[164] Sobre essa distinção, ver Cunha (2022, p. 273-80).

36.4. Réplicas de quem defende a matança altruísta

Os proponentes da matança altruísta têm oferecido as seguintes respostas aos argumentos acima:

(1) Se a defesa da matança altruísta for feita explicando-se que só há justificativa para ela se qualquer outra opção resultar em ainda mais sofrimento e mortes, é baixo o risco de isso incentivar o público a apoiar outras práticas que aumentariam a quantidade de sofrimento e de mortes. Na verdade, poderia influenciar positivamente as decisões do público, por incentivar as pessoas a raciocinarem cuidadosamente sobre questões morais controversas, questionarem a relevância moral da distinção entre atos e omissões, se preocuparem com a quantidade total de sofrimento e de mortes ao longo do tempo, não terem medo de questionar intuições arraigadas (como a de que preservar a natureza tem saldo positivo) e assim por diante.

(2) Mesmo que a defesa da matança altruísta influencie os humanos a aumentarem os danos que causam aos animais, a destruição de habitats preveniria muito mais sofrimento e mortes do que a soma de todos os danos que os humanos causam aos animais.

36.5. Tréplicas de quem condena a matança altruísta

Em resposta à primeira réplica, poderia ser apontado que o público normalmente sequer lê o que os proponentes de uma posição defendem, muito menos lê com atenção às nuances. Assim sendo, é alto o risco de que a causa pela redução do sofrimento dos animais selvagens seja ainda mais rejeitada do que já é se a matança altruísta for defendida.

Em resposta à segunda réplica, poderia ser dito que, até o momento, o total dos danos que os humanos causam aos animais é muito menor do que o total dos danos naturais, mas que isso pode mudar no futuro. Esse seria o caso se os humanos vierem a restaurar ou expandir o território natural na Terra, ou se enviarem vida para fora da Terra, colonizarem o espaço e assim por diante[165]. Nesse caso, os humanos criariam as condições para os processos naturais maximizarem o sofrimento e as mortes para muito além de tudo o que existe até agora.

[165] Sobre o risco associado a essas práticas, ver Baumann (2017, 2022) e Tomasik (2015b; 2015d).

Em resumo, essa resposta defende que, se a matança altruísta contribuir para que o sofrimento dos animais selvagens seja ainda mais negligenciado, e isso resulte na expansão da natureza, então a matança altruísta teria em longo prazo piores resultados do que esperar por soluções não letais para o sofrimento dos animais selvagens.

36.6. Nova réplica dos defensores da matança altruísta

Diante desses novos argumentos, duas novas respostas estão disponíveis para os proponentes da matança altruísta.

A primeira é a de que todos os argumentos de seus oponentes, caso sejam sólidos, mostrariam apenas que as pessoas que visam prevenir os danos naturais não devem defender a matança altruísta, mas não mostrariam que a matança altruísta não deve ser conduzida. Por exemplo, se ela fosse conduzida por outras pessoas que não os proponentes de prevenir os danos naturais, ou se fosse conduzida em segredo, não haveria riscos em termos de influenciar a percepção do público sobre a proposta de reduzir os danos naturais ou sobre a causa animal em geral.

A segunda, mais importante, é que se o risco maior é os humanos maximizarem os danos que causam se vierem a expandir o território natural na Terra ou para fora dela, então quem corre o maior risco de induzir a tal coisa é a ideia de que é sempre errado destruir o território natural, não a matança altruísta. A matança altruísta deixa bem claro que expandir o território natural não é algo bom.

36.7. Mas, a humanidade já não vai fazer isso?

Quem condena a matança altruísta poderia argumentar que, como a humanidade automaticamente já tende a expandir a urbanização, não há necessidade de se defender a matança altruísta e, como defendê-la também apresenta riscos, melhor não defendê-la.

Entretanto, a isso se poderia responder que poderiam ser feitas pesquisas sobre quais usos do solo têm maiores probabilidades de terem saldo positivo para os seres sencientes afetados[166] e,

[166] Por exemplo, Tomasik (2018 [2016]) faz uma comparação da quantidade de produtividade primária de vários tipos de solo.

com base nisso, poderíamos incentivar essas mudanças e também mudanças nas práticas de consumo (assim como o fazemos no caso dos animais explorados). Apenas para citar um exemplo de caso, Tomasik (2016a) defende que provavelmente o cultivo de óleo de palma reduz o saldo total de sofrimento, e que então poderíamos incentivar o seu consumo ou, pelo menos, nos opormos a campanhas contrárias ao cultivo de óleo de palma[167].

Outra resposta nesse sentido aponta que, se explicarmos ao público que menos habitat implica menor saldo total de sofrimento e de mortes, isso pode fazer os ativistas, os legisladores e o público em geral terem menos entusiasmo com políticas conservacionistas e de expansão do território natural. Uma vez que suspender tais políticas não envolve gasto de recursos nem requer atividade alguma, pode ser mais fácil de o público aceitar tal proposta do que aceitar intervenções para reduzir o sofrimento dos animais na natureza[168].

36.8. De quem é o ônus da prova?

Vimos acima que ambos os lados do debate tem argumentos fundados na preocupação com as consequências em longo prazo. Diante disso, uma questão central é a seguinte: de quem é o ônus da prova?

De um lado, poderia ser sugerido que o ônus da prova é de quem defende soluções letais para um problema. Entretanto, os proponentes da matança altruísta poderiam responder que cumprem esse ônus da prova ao mostrarem que esperar pelas alternativas não letais implica necessariamente em mais sofrimento e mortes do que usar as alternativas letais.

Vimos que, em resposta a isso, quem se opõe à matança altruísta argumenta que, devido à influência que ela poderia ter nas decisões dos agentes ao longo do tempo, poderia implicar em mais sofrimento e mortes do que esperar pelas soluções não letais. Esse seria o caso se ela influenciar as pessoas a não terem consideração moral pelos animais não humanos e isso vier a resultar, por exemplo, na expansão do território natural na Terra ou para fora dela.

Entretanto, de outro lado, os proponentes da matança altruísta poderiam sugerir que, nesse caso, o ônus da prova é de quem condena a matança altruísta, de mostrar que ela realmente

[167] Tomasik (2016a)
[168] Id. Discutiremos no Capítulo 37 a questão da expansão do território natural.

teria essas implicações contraproducentes, uma vez que ela poderia ser divulgada enfatizando-se que ela só se justifica quando todas as outras opções causam ainda mais sofrimento e mortes. Como vimos, quem é contra a matança altruísta argumenta que há o risco de o público entender errado a mensagem. Mas, novamente, os proponentes da matança altruísta poderiam responder que o ônus da prova é de seus oponentes, de mostrarem que esse risco é maior do que o risco de os danos naturais serem maximizados se a matança altruísta não for feita. Além disso, como vimos, os proponentes da matança altruísta poderiam apontar que a visão defendida por seus opositores (de que é sempre errado destruir ecossistemas naturais) é que tem maiores chances de ser entendida como implicando que é algo bom expandir a natureza.

Por fim, os proponentes da matança altruísta podem apontar que há outros dois fatores que sugerem que o ônus da prova é de seus opositores. Um é o fato de termos uma inclinação para rejeitarmos intervenções violentas, e isso pode fazer com que avaliemos enviesadamente as probabilidades de consequências. Outro é o fato de que os danos no caso da matança altruísta ocorreriam por ação, e no caso de esperar por soluções não letais ocorreriam por omissão (mas seriam muito maiores). Como danos por ação são mais perceptíveis do que por omissão, essa é uma razão para se desconfiar da preferência por esperar por soluções não letais.

Assim, parece que o ônus da prova é dos opositores da matança altruísta. Contudo, é importante destacar que a preocupação de que a matança altruísta possa ser contraproducente poderia vir também de uma análise minuciosa dos riscos, e não somente da inclinação mencionada acima. De qualquer forma, no próximo capítulo discutiremos em detalhes outra maneira de prevenir os danos naturais em larga escala que poderia ser aceita tanto por proponentes quanto por opositores da matança altruísta: não expandir o território natural.

37. O debate sobre a expansão e restauração da natureza

37.1. Uma forma de minimizar danos naturais que escapa das objeções frequentes

Considere as seguintes objeções à proposta de se minimizar/prevenir os danos naturais:

(1) Intervir na natureza é errado em si.
(2) Se não podemos prever as consequências em longo prazo, melhor não intervir.
(3) Só temos dever de não prejudicar, não temos dever de ajudar.
(4) Tal proposta é exigente demais.
(5) Não é aceitável alterar o território natural.
(6) Não há o que se fazer agora em larga escala.
(7) É difícil fazer com que tais danos não voltem a reaparecer.
(8) Tal proposta requer uma tecnologia ainda não existente.
(9) Tal proposta requer uma enorme quantidade de recursos.
(10) Devem ser rejeitadas todas as intervenções que causam sofrimento e morte.

Discutimos cada uma dessas objeções em capítulos anteriores. No presente capítulo será apontada uma forma de minimizar os danos naturais que escapa de todas essas objeções, mesmo se elas fossem plausíveis.

Suponhamos que não devêssemos intervir na natureza para minimizar os danos naturais. Imaginemos que os danos naturais não mais existissem. Deveríamos intervir na natureza para recriá-los? É possível minimizar em larga escala os danos naturais apenas *evitando* determinadas intervenções que colaboram para que os processos naturais maximizem o sofrimento e as mortes.

A intervenção na natureza é praticada massivamente com metas antropocêntricas e ambientalistas. Um tipo de intervenção em particular contribui muito eficientemente para a maximização dos danos naturais: a *expansão do território natural* (tal como a expansão de florestas), ou sua *recriação* onde houve desertificação. Se há vegetação, haverá muitos seres sencientes se reproduzindo maximizando o número de crias, e então, maximizando o sofrimento e as mortes, dada a taxa baixíssima de sobrevivência (como vimos no Capítulo 3).

O resultado é também o aumento do sofrimento devido a outros danos naturais que são inerentes a todos os ecossistemas naturais. É claro, provavelmente alguns animais nesses ecossistemas teriam vidas positivas. Entretanto, dada a relação entre as taxas de nascimentos e de sobrevivência, a quantidade de seres que nasceria para uma vida repleta de sofrimento e para uma morte prematura seria sempre enormemente maior. Assim, o *saldo* da expansão/restauração da natureza é gigantescamente negativo.

Evitando-se esse tipo de prática, a redução de sofrimento e de mortes seria tão grande que mesmo se a exploração animal fosse abolida, o número de indivíduos que deixariam de nascer apenas para experimentar sofrimento intenso quase desaparecia em comparação[169]. Por exemplo, poderia ser evitada a criação de áreas ricas em biomassa e que dão origem a danos a muitos animais pequenos. Em seu lugar, poderiam ser criados ambientes com componentes que não conduzem a uma maximização da quantidade de nascimentos de seres sencientes[170].

A proposta de evitar a expansão/recriação do território natural escapa das objeções 1 e 2 porque não requer intervir na natureza (requer apenas evitar certas intervenções). Escapa da objeção 3 porque envolve evitar de prejudicar, não envolve ajudar. Escapa da objeção 4 porque é fácil de ser realizada. Escapa da objeção 5 porque não requer alterar o território natural. Escapa da objeção 6 porque previne em larga escala danos naturais e é possível de ser feita atualmente. Escapa da objeção 7 porque evita permanentemente os danos decorrentes de cada expansão/restauração. Escapa da objeção 8 porque não requer uma tecnologia ainda não existente. Escapa da objeção 9 porque não gasta recurso algum. Por fim, escapa da objeção 10 porque a expansão/restauração do território natural é que é uma intervenção, e causa uma quantidade gigantesca de sofrimento e de mortes.

Muitas pessoas que levantam aquelas objeções à proposta de ajudar os animais selvagens também defendem a expansão do território natural. Isso é um sinal de que as preocupações envolvidas naquelas objeções não são o motivo real pelo qual se opõem à proposta de ajudar os animais selvagens, uma vez que a expansão do território natural viola todas aquelas preocupações.

A expansão/recriação do ambiente natural é normalmente vista como algo com saldo positivo.

---

[169] Tomasik (2015a, p. 147); Horta (2010, p. 81-82).
[170] Tomasik (2015c).

Contudo, a maior parte das pessoas não sabe que tal prática maximiza o sofrimento e o número de mortes dos animais. Tendo-se ciência desse fato, é possível ainda assim defender tal expansão/recriação? A seguir discutiremos algumas tentativas.

37.2. A preocupação com as gerações futuras

As nossas obrigações para com as gerações futuras de seres sencientes poderia justificar expandir/restaurar o território natural? Existem pelo menos duas maneiras de entender as obrigações para com gerações futuras[171]. A primeira mantém que, se uma geração futura existirá, temos dever de garantir condições para que tenham uma vida satisfatória. Contudo, defende que não há obrigação de fazer com que essa geração exista. A segunda concordaria que temos obrigação de garantir que a geração futura tenha condições mínimas de bem-estar. Mas manterá também que temos obrigação de fazer com que essa geração futura exista.

Entretanto, nenhuma das duas posições poderia justificar expandir/recriar o território natural. A primeira não requer produzir nenhum novo ser senciente. A segunda busca que exista o maior número de seres sencientes *com vidas predominantemente positivas* (e não o maior número de seres sencientes, *ponto*). Ela jamais aprovaria uma ação que resultasse em pouquíssimas vidas positivas e um número imensamente maior de vidas onde predomina o sofrimento. A norma na vida selvagem é que essa proporção seja de 1 para centenas, milhares ou milhões (e mesmo muitos milhões, dependendo do caso). Então, na verdade, a preocupação pelos seres futuros pesa muito fortemente *contra* a expansão/recriação do território natural.

37.3. A preocupação com a geração atual

Poderia ser objetado que é possível que expandir/recriar a natureza seja necessário para garantir o bem-estar dos seres sencientes já existentes (ou que virão a existir no futuro, independentemente do que decidirmos).

Um problema com esse argumento é que, dada a estratégia reprodutiva predominante (que maximiza o número de crias), a quantidade dos seres que nasceriam apenas para sofrer seria

[171] Sobre isso, ver Singer (2002, p. 111-115).

sempre gigantescamente maior do que a dos que estão vivos agora ou que nasceriam para ter vidas positivas e precisariam do meio ambiente enquanto recurso.

Poderia ser objetado que os seres das gerações futuras que nasceriam para ter vidas negativas ainda não existem e, portanto, não contam. Entretanto, se decidimos expandir/restaurar a natureza, eles passarão a existir e, portanto, contam. E, nesse caso, não se poderia dizer que estamos fazendo um favor a eles, pois seriam trazidos para uma vida de sofrimento extremo. Além disso, a objeção comete contradição ao dizer que o bem dos seres que ainda não existem não importa, e ao mesmo tempo dizer que é necessário expandir/recriar o território natural por preocupação com o bem dos seres de gerações futuras que existirão de qualquer maneira.

37.4. O apelo a valores ambientalistas

Poderia ser defendido que devemos expandir/restaurar o território natural porque fazê-lo seria melhor de um ponto de vista ambientalista (por exemplo, aumentaria a biodiversidade e a quantidade de ecossistemas naturais) mesmo que o resultado seja uma história de mundo com uma maior quantidade de sofrimento e de mortes prematuras de seres sencientes.

Essa posição assume não apenas que as entidades não sencientes valorizadas no ambientalismo possuem valor *em si*: assume também que elas são mais importantes do que o bem dos seres sencientes. Entretanto, vimos no Capítulo 20 que: (1) já é controversa a ideia de que existe valor para além da senciência e; (2) que há razões para priorizar prevenir sofrimento e morte de seres sencientes, mesmo se as entidades valorizadas no ambientalismo tiverem valor em si. Portanto, os argumentos não serão repetidos aqui.

37.5. A preocupação da não aceitação

Outra objeção afirma que a expansão/recriação do território natural é tão aceita e vista como importante que contrariá-la teria um sério risco de criar rejeição à proposta de minimizar os danos naturais (e, até mesmo, à consideração pelos animais não humanos em geral).

Embora tal risco exista, ele tem de ser pesado em relação ao risco de se perder a oportunidade de impedir em larga escala o surgimento de novos danos naturais e também o risco de se

perder a oportunidade de começar a questionar ideias que impedem a minimização dos danos naturais e a consideração pelos animais não humanos, e tendem a maximizar danos em geral.

Discutir a moralidade da expansão/recriação do território natural é uma maneira de questionar pontos que impedem que as pessoas levem a sério a questão dos danos naturais (por exemplo, a visão romantizada da vida dos animais na natureza e a veneração pelo que é natural).

Obviamente, por ser um tópico controverso, é importante escolher expô-lo para um público que tenha capacidade de entendê-lo. Mas o mesmo vale para qualquer outro assunto controverso. Por exemplo, se alguém nunca ouviu falar do problema dos danos naturais, não parece ser uma boa ideia apresentar o assunto a partir do problema da expansão do território natural. Contudo, se alguém já aceita a meta de ajudar os animais não humanos em geral, não há por que se esconder que a expansão do território natural os prejudicaria muito.

37.6. O risco de extinção humana

Outra preocupação é a de que não expandir/restaurar o território natural aumente a probabilidade de catástrofes naturais e mudanças climáticas, o que, por sua vez, pode aumentar o risco de extinção humana. De acordo com essa objeção, devido a esse risco, estaria justificado expandir/restaurar o território natural.

Há pelo menos dois motivos que poderiam levar alguém a pensar que o risco de desaparecimento da espécie humana justificaria expandir/recriar o território natural. Discutiremos esses motivos separadamente nos dois próximos itens.

37.7. A preocupação com os próprios humanos

O primeiro é a preocupação com os próprios humanos (da geração atual ou das futuras). Mas, se os interesses humanos contam como uma razão favorável a expandir/recriar a natureza, então os danos sobre os outros animais precisam contar como uma razão contrária. E, dada a quantidade de dano individual e o número de indivíduos prejudicados, uma análise não arbitrária prescreveria não expandir/recriar a natureza até mesmo se humanos importassem muito mais do que não humanos.

37.8. A ideia de que a presença humana tem saldo positivo

O segundo motivo é pensar que a extinção humana teria saldo negativo, levando em conta todos os seres sencientes afetados. É claro, os humanos também causam uma enorme quantidade de prejuízos para os seres sencientes em geral. Mas, de acordo com essa visão, mesmo assim, o saldo total da presença humana poderia ser positivo, por conta de três pontos:

O primeiro é que os humanos no futuro serão provavelmente os únicos capazes de minimizar os danos naturais. Com a ausência de humanos e de tecnologia para minimizar os danos naturais, os processos naturais maximizariam sofrimento e morte por longas eras. Por isso seria importante evitar não apenas a extinção humana, mas também o colapso da civilização.

O segundo é que, com a ausência de humanos, provavelmente os locais atualmente ocupados por humanos seriam ocupados por animais que se reproduzem maximizando os filhotes, e, portanto, o resultado seria uma quantidade maior de sofrimento e de mortes prematuras.

O terceiro é que, como vimos no Capítulo 36, as práticas humanas que destroem ecossistemas naturais, apesar de também causarem sofrimento e mortes, possuem um *saldo* positivo. Isso é assim porque tais intervenções, justamente por serem destrutivas dos ecossistemas, previnem o nascimento de uma quantidade imensamente maior de seres sencientes que teriam vidas repletas de sofrimento (ainda que essa não seja a meta de tais intervenções).

Assim, de acordo com essa visão, se a presença da humanidade tem saldo positivo, e se a não expansão do território natural é uma ameaça à humanidade, expandir/recriar o território natural teria saldo positivo em longo prazo, mesmo que tenha saldo negativo em curto prazo.

Discutiremos esses pontos nos próximos itens.

37.9. O risco de a humanidade vir a expandir o sofrimento

As preocupações listadas no item anterior certamente são importantes. Contudo, temos de levar em conta também a possibilidade de a presença humana vir a ter saldo negativo no futuro, mesmo se tiver saldo positivo até agora. Isso ocorreria se no futuro a humanidade vir a

conduzir atividades maximizem o sofrimento e as mortes para muito além de tudo o que existe até então. Veremos a seguir dois exemplos de atividades assim[172].

Um exemplo seria se no futuro a humanidade chegar a desenvolver a colonização espacial. Nesse caso a humanidade expandiria a vida para fora da Terra, provavelmente recriando em muitos outros locais os processos naturais que resultam na maximização do sofrimento e das mortes. Por exemplo, a *terraformação*[173] e a *panspermia*[174] têm como meta criar fora da Terra as condições para que outros corpos celestes sejam habitáveis. Já há projetos em andamento nesse sentido, seja para garantir que os humanos possam viver em outros planetas no futuro[175], seja para maximizar a quantidade de seres vivos pelo universo[176]. Isso aumentaria gigantescamente o número de seres sencientes vítimas dos processos naturais, a ponto de tornar o sofrimento dos animais que vivem na Terra um grão de areia em comparação[177].

Outro exemplo é se no futuro for possível a criação de seres sencientes em meios digitais. Isso poderia ser útil para simular universos dentro de um computador, por exemplo. Tal prática também teria o potencial de aumentar em muitas ordens de magnitude o sofrimento e as mortes que existem até então[178].

Essas possibilidades já mostram que é incerto se a presença de humanos no mundo, levando em conta o longo prazo, é melhor ou pior. Isso dependeria, dentre outras coisas, de se os humanos do futuro expandirão ou não a natureza. Por sua vez, se isso ocorrerá ou não é algo que depende de se os humanos do futuro serão conduzidos por valores ambientalistas e antropocêntricos, ou pela consideração de todos os seres sencientes. Portanto, parece que o mais plausível é manter em aberto se a presença humana ao longo do tempo terá saldo positivo ou negativo.

37.10. A expansão da natureza é mesmo necessária para salvar a humanidade?

[172] Sobre esses e outros riscos de criação de sofrimento de magnitudes gigantescas no futuro, ver os trabalhos de Althaus e Gloor (2016), Baumann (2017, 2022), Daniel (2017) e Tomasik (2015b; 2015d).
[173] Ver Burton (2004).
[174] Ver Meot-ner; Matloff (1979).
[175] Para uma retrospectiva histórica desses projetos, ver The Editors of Procon (2025).
[176] Ver, por exemplo, as propostas de Mautner (2009, p. 433-440) e McKay e Haynes (1990, p. 144).
[177] Sobre esse risco, ver Tomasik (2013a), O'brien (2022); Baumann (2022, p. 23-4, 50-3, 56, 84).
[178] Sobre esse risco, ver Mannino *et al.* (2015); Tomasik (2015b); Baumann (2022, p. 12-3, 82-3).

Suponhamos que a presença da humanidade venha a ter saldo positivo e que então devamos prevenir a extinção humana e o colapso da civilização. Isso não implica necessariamente expandir o território natural, pois existem maneiras de prevenir mudanças climáticas ou de diminuir seus efeitos danosos sem criar novos ambientes como florestas. Um exemplo é buscar por eficiência no uso de energia e por energias renováveis[179]. E, mesmo que estivesse justificado expandir/recriar a natureza para evitar desastres ou mudanças climáticas, isso não justificaria a expansão/recriação da natureza para outros propósitos.

37.11. Conclusão

Se os argumentos anteriores são sólidos, devemos evitar ao máximo expandir/recriar o território natural. Como vimos, os casos em que a expansão/recriação poderia estar justificada são quando todas as outras opções resultariam em algo ainda pior. Se é que existem tais casos, são uma fração pequena das práticas de expansão/recriação do território natural.

Dado que evitar tais expansões/recriações não requer gasto de recursos e previne que um número gigantesco de seres sencientes chegue a nascer apenas para sofrer, evitar expandir/recriar o território natural é atualmente uma das maneiras mais eficientes de se prevenir os danos naturais (e, provavelmente, danos em geral) em larga escala.

Expandir/recriar a natureza produz uma quantidade de sofrimento e de mortes imensamente maior até mesmo do que se fosse criada uma gigantesca granja industrial no mesmo local, uma vez que, como vimos no Capítulo 3, os processos naturais são muito mais eficientes em produzir sofrimento e mortes até mesmo do que as granjas industriais.

Quando olhamos para um território natural (por exemplo, uma floresta), não temos essa impressão porque, olhando de fora, o que vemos é uma bela paisagem. Essa "capa" impede que percebamos que a realidade para os animais que vivem lá é a constância do sofrimento extremo do início ao fim das suas (curtas) existências, e que a quantidade de animais que passa por esse destino segue sendo maximizada indefinidamente pelos processos naturais.

[179] Sobre isso, ver Tomasik (2013a).

REFERÊNCIAS

ABBOTT, R. C.; ROCKE, T. E. *Plague: U.S. Geological Survey circular 1372*. Madison: National Wildlife Health Center, 2012.

ALTHAUS, D.; GLOOR, L. Reducing risks of astronomical suffering: a neglected priority. *Foundational Research Institute*, 14 set. 2016.

AIREY, J. Wild animals, pets rescued during the flood. *ARLnow*, 26 jul. 2019.

AKANDE, Z. Man dives into flash flood, fills his boat up with animals. *The Dodo*, 3 nov. 2016.

ALONSO, W. J.; PAIM, C. S. Destinos de vida: categorias representativas para avaliar o sofrimento animal na natureza. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais,* 27 dez. 2017.

ALPHEY, L. *et al.* Sterile-insect methods for control of mosquito-borne diseases: An analysis. *Vector-Borne and Zoonotic Diseases*, v. 10, p. 295-311, 2010.

ANIMAL ETHICS. *Introduction to wild animal suffering: A guide to the issues*. Oakland: Animal Ethics, 2020.

ANIMAL ETHICS. The potential of thermal imaging to help animals in the wild: A literature review. Oaklandl: Animal Ethics, 2020.

BAER, G. M.; ABELSETH, M. K.; DEBBIE, J. G. Oral vaccination of foxes against rabies. *American Journal of Epidemiology*, v. 93, p. 487-490, 1971.

BALDNER, K. Realism and Respect. *Between the Species*, v. 6, n. 1, p. 1-7, 1990.

BAUM, E. T.; MEISTER, A. L. Fecundity of Atlantic Salmon (*Salmo salar*) from two Maine rivers. *Journal of the Fisheries Research Board of Canada*, v. 28, p. 764-767, 1971.

BAUMANN, T. *Avoiding the worst final: how to prevent a moral cathastrophe*. Center for Reducing Suffering, 2022.

BAUMANN, T. S-risks: An introduction. *Reducing Risks of Future Suffering: Toward a responsible use of new technologies,* [*S.l.*], 2017.

BEAUSOLEIL, N. J. I Am a Compassionate Conservation Welfare Scientist: Considering the Theoretical and Practical Differences Between Compassionate Conservation and Conservation Welfare. *Animals*, v. 257, n. 10 (2), 2020.

BEKOFF, M. (org.). *Ignoring nature no more: The case for compassionate conservation.* Chicago: University of Chicago Press, 2013.

BONNARDEL, Y. Contra o apartheid das espécies. *Les cahiers antispécistes*, v. 14, 1996.

BOVENKERK, B.; STAFLEU, F.; TRAMPER, R.; VORSTENBOSCH, J.; BROM, F. W. A. To act or not to act? Sheltering animals from the wild: A pluralistic account of a conflict between animal and environmental ethics. *Ethics, Place and Environment*, v. 6, p. 13-26, 2003.

BOYLE, P.; RODHOUSE, P. *Cephalopods*: Ecology and fisheries. Oxford: Blackwell, 2005.

BROWNING, H.; VEIT, W. Positive Wild Animal Welfare. *Biology & Philosophy,* v. 38, n. 14, 2023.

BRUELAND, H. Highest lifetime fecundity. *In:* WALKER, T. J. (org.). *University of Florida book of insect records*. Gainesville: University of Florida, 1995, p. 41-43.

BURTON, K. NASA Presents Star-Studded Mars Debate. *NASA*, [*s.l.*], 25 mar. 2004.

CALLICOTT, J. B. Animal Liberation: A Triangular Affair. *Environmental Ethics*, v. 2, n. 4, p. 311-338, 1980.

CALLICOTT, J. B. *In defense of the land ethic: Essays in environmental philosophy.* Albany: The State University of New York Press, 1989.

CARRINGTON, D. Ethiopia deploys hidden rabies vaccine in bid to protect endangered wolf. *The Guardian*, London, 22 ago. 2018.

CHILDS, J. E.; ROBINSON, L. E.; SADEK, R.; MADDEN, A.; MIRANDA, M. E.; MIRANDA, N. L. Density estimates of rural dog populations and an assessment of marking methods during a rabies vaccination campaign in the Philippines. *Preventive Veterinary Medicine*, v. 33, p. 207-218, 1998.

CLEAVELAND, S. *et al.* dog rabies vaccination campaign in rural Africa: impact on the incidence of dog rabies and human dog-bite injuries. *Vaccine*, v. 21, p. 1965-1973, 2003.

CLEMENT, G. The Ethic of Care and the Problem of Wild Animals. *Between the Species*, v. 13, n. 3, 2003.

CONABIO. Estratégia Nacional Sobre Espécies Exóticas Invasoras. *Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Biodiversidade de Florestas*, 2009.

COOPER, S. M.; GINNETT, T. F. Potential effects of supplemental feeding of deer on nest predation. *Wildlife Society Bulletin*, v. 28, p. 660-666, 2000.

COUNCIL OF EUROPE. Convention on the conservation of european wildlife and natural habitats: Recommendation on the eradication of the ruddy duck (oxyura jamaicensis) in the western palaearctic by 2020. *Standing Committee 36th meeting Strasbourg,* 15-18 nov. 2016.

COUNCIL OF EUROPE. Eradication of the ruddy duck oxyura jamaicensis in the western palaearctic: a review of progress and a revised action plan for 2021–2025. In: *convention on the conservation of european wildlife and natural habitats*. Strasbourg, 03 dez. 2020.

COWEN, T. Policing nature. *Environmental* Ethics, v. 25, p. 169-182, 2003.

CUMMING, D. *et al.* Elephants, Woodlands and Biodiversity in MiomboWoodland in Southern Africa. *South African Journal of Science*, v. 93, 1997, p. 231-236.

CUNHA, L. C. *Razões para ajudar:* o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas. Curitiba: Appris, 2022.

CUNHA, L. C. *Uma breve introdução à ética animal*: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente. Curitiba: Appris, 2021.

CUNHA, L. C. *Vítimas da natureza:* implicações éticas dos danos que os ani- mais não humanos padecem em decorrência dos processos naturais. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2018.

DANIEL, M. S-risks: Why they are the worst existential risks, and how to prevent them. *Foundational Research Institute*, 20 jun. 2017.

DEPARTMENT FOR ENVIRONMENT, FOOD AND RURAL AFFAIRS. *Vaccination as a control tool for exotic animal disease:* Key considerations. London: Department for Environment, Food and Rural Affairs, 2010.

DONALDSON, S.; KYMLICKA, W. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. New York City: Oxford University Press, 2011.

DOODY, J. S.; PAULL, P. Hitting the ground running: Environmentally cued hatching in a lizard. *Copeia*, v. 1, p. 160-165, 2013.

DORADO, D. *El conflicto entre la ética animal y la ética ambiental: bibliografía analítica.* Tese (Doutorado em Biblioteconomia). Madrid: Universidad Carlos III, 2015.

DYCKN, V. A.; HENDRICHS, J.; ROBINSON, A. S. (org.). *Sterile insect technique*. Dordrecht: Springer, 2005.

EL KHOURY, S. *et al.* Deleterious interaction between Honeybees (Apis mellifera) and its microsporidian intracellular parasite Nosema ceranae was mitigated by administrating either

endogenous or allochthonous gut microbiota strains. *Frontiers in Ecology and Evolution*, v. 6, ano 58, 2018.

ELLIOT, R. Faking Nature. *Inquiry*, v. 25, p. 81-93, 1982.

ÉTICA ANIMAL. A situação dos animais na natureza. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 23 out. 2016a.

ÉTICA ANIMAL. Ajudando animais selvagens por meio da vacinação: isso poderia acontecer em relação a coronavírus como o SARS-CoV-2?. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*. 03 Jul. 2020a.

ÉTICA ANIMAL. Ajudando os animais na natureza. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 23 out. 2016b.

ÉTICA ANIMAL. Antagonismo na natureza: conflitos interespecíficos. *Ética Animal*: *ativismo e investigação em defesa dos animais*, 26 out. 2016.

ÉTICA ANIMAL. Antagonismos na natureza: conflitos intraespecíficos. *Ética Animal*: *ativismo e investigação em defesa dos animais*, 28 fev. 2020b.

ÉTICA ANIMAL. Antagonismos na natureza: conflito sexual. *Ética Animal*: *ativismo e investigação em defesa dos animais*, 28 fev. 2020a.

ÉTICA ANIMAL. Biologia do bem-estar. *Ética Animal*: *ativismo e investigação em defesa dos animais*, 8 jul. 2019b.

ÉTICA ANIMAL. Dinâmica de populações e o sofrimento dos animais. *Ética Animal*: *ativismo e investigação em defesa dos animais*, 27 out. 2015b.

ÉTICA ANIMAL. Efeitos negativos e positivos sobre os animais da fragmentação do habitat. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 23 Out. 2020b.

ÉTICA ANIMAL. Identificando preditores da abundância de insetos. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 3 Mai. 2022a.

ÉTICA ANIMAL. O desenvolvimento da senciência em animais juvenis. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 12 abr. 2022c.

ÉTICA ANIMAL. O potencial para reduzir o sofrimento dos animais na natureza utilizando amostragem de eDNA. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 21 Set. 2022b.

ÉTICA ANIMAL. Pesquisa em biologia do bem-estar: competição sexual. *Ética Animal*: *ativismo e investigação em defesa dos animais*. 10 Jul. 2019a.

ÉTICA ANIMAL. Petição de princípio. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 22 out. 2015d.

ÉTICA ANIMAL. Por que a mortalidade específica por idade é relevante para a biologia do bem-estar. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 16 Mar. 2022c.

ÉTICA ANIMAL. Por que a visão popular dos animais que vivem na natureza está errada? *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 24 fev. 2017.

ÉTICA ANIMAL. Quais tecnologias podem ser utilizadas para ajudar os animais selvagens? *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 28 Nov. 2022d.

ÉTICA ANIMAL. Trabalho em biologia do bem-estar sobre como os incêndios prejudicam os animais selvagens e o que fazer a respeito. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 6 Mai. 2021a.

ÉTICA ANIMAL. Um exemplo prático da oposição entre ambientalismo e consideração pelos animais: a matança ambientalista de javalis e javaporcos no Brasil. *Ética Animal*: *ativismo e investigação em defesa dos animais*, 27 Jan 2021b.

ÉTICA ANIMAL. Uma introdução à pesquisa em ecologia do bem-estar urbana. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 26 Mar. 2021b.

EUROPEAN FOOD SAFETY AUTHORITY. Opinion of the Scientific Panel on Animal Health and Welfare (AHAW) on a request from the Commission related to the aspects of the biology and welfare of animals used for experimental and other scientific purposes. *EFSA Journal*, v. 292, p. 1-136, 2005b.

EVERETT, J. Environmental ethics, animal welfarism, and the problem of predation: a Bambi Lover´s respect for nature. *Ethics and Environment*, v. 6, n. 1, p. 42-67, 2001.

FARIA, C. *Animal Ethics Goes Wild: The Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*. Tese (Doutorado em Filosofia). Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2016.

FARIA, C. Muerte entre las flores: el conflicto entre el ambientalismo y la defensa de los animales no humanos. *Viento Sur*, v. 125, p. 67-76, 2012.

FARIA, C. Sobre o bem de tudo e de todos: a conjunção impossível entre ambientalismo e libertação animal. *Agora: Papeles de Filosofia*, v. 30, n. 2, p. 27-41, 2011.

FARIA, C.; HORTA, O. Welfare biology. In: FISCHER, B. (org.). *The routledge handbook Of animal ethics*. New York/London: Routledge - Taylor & Francis group, 2020, p. 455-66.

FARIA, C.; PAEZ, E. (orgs). Animals in Need: the Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, v. 3. n. 1, 2015a.

FARIA, C.; PAEZ, E. (orgs). Animals in Need: the Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, v. 3. n. 2, 2015b.

FEARNEYHOUGH, M. G. *et al.* Results of an oral rabies vaccination program for coyotes. *Journal of the American Veterinary Medical Association*, v. 212, p. 498-502, 1998.

FERNÁNDEZ-OLALLA, M.; MARTÍNEZ-JAUREGUI, M.; GUIL, F.; SAN MIGUEL-AYANZ, A. Provision of artificial warrens as a means to enhance native wild rabbit

populations: What type of warren and where should they be sited?. *European Journal of Wildlife Research*, v. 56, p. 829-837, 2010.

FERRO, S. Scientists capture all the neurons firing across a Fish's brain on video. *Popular Science*, 20 mar. 2013.

FINK, C. The Predation Argument. *Between the Species*, v. 13. n. 5, p. 1-15, 2005.

FLETCHER, G. *The Philosophy of Well-Being: An Introduction.* Londres: Routledge, 2016.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS (FAO). Campaign against deadly cattle plague ending. [*s.l.*], *2010.*

FORSCHUNGSVERBUND, B. Environmentally friendly control of common disease infecting fish and amphibians. *ScienceDaily*, [*s.l.*], 2019.

FROESE, R.; LUNA, S. No relationship between fecundity and annual reproductive rate in bony fish. *Acta Ichthyologica et Piscatoria*, v. 34, p. 11-20, 2004.

GARRIDO, J. M. *et al.* Protection against tuberculosis in Eurasian wild boar vaccinated with heat-inactivated. Mycobacterium bovis. *Plos One*, v. 6, e24905, 2011.

GENOVEZ, A. G. *Ética, biologia do bem-estar e as razões para se prevenir o sofrimento dos animais selvagens*. 2024. Monografia (Graduação em Ciências Biológicas) - Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2023a.

GENOVEZ, A. G. Metas ambientalistas vs. consideração moral dos animais não humanos: o que pensam ambientalistas quanto ao uso de tecnologias para intervir na natureza? R*evista Peri*, v. 15, n. 1, p. 76-96, 2023b.

GEROVA, V. Koala mum and joey rescued as fires tear through bushland. *10 Daily*, [*s.l.*], 7 set. 2019.

GILLINGWATER, S. D. Effectiveness of nest protection and artificial egg incubation for turtles in Ontario. *Toronto Zoo*, [*s.l.*], 2008.

GONÇALVES, E. H. *De figurantes a protagonistas: maneiras de considerar a vida e o bem-estar dos animais sinantrópicos*. 2023. Dissertação (Mestrado em Ciências Veterinárias) - Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, 2023.

GOODPASTER, K. E. On Being Morally Considerable. *Journal of Philosophy*, n. 75, p. 308-25, 1978.

GOODWIN, D. Comparative ecology of pigeons in inner London. *British Birds*, v. 53, p. 201-212, 1960. Acesso em: 14 abr. 2019.

GROFF, Z.; NG, Y. K. Does suffering dominate enjoyment in the animal kingdom? An update to welfare biology. *Biology & Philosophy*, v. 34, n. 40, p. 1-16, 2019.

GUHA, N.; GHOSH, S. Wildlife and people work together during Assam's annual tryst with floods. *Mongabay*, 23 jul. 2019.

GULDEMOND, R. A. R.; VAN AARDE, R. J. A Meta-analysis of the Impact of African Elephants on Savanna Vegetation. *Journal of Wildlife Management*, v. 72, n. 4, 2008, p. 892-899.

HANSELL, M.; HANSELL, M. H. *Animal architecture*. New York City: Oxford University Press, 2005.

HILL, A. J. *et al.* Common cutaneous bacteria isolated from snakes inhibit growth of *Ophidiomyces ophiodiicola*. *EcoHealth*, v. 15, p. 109-120, 2018.

HILLS, A. Utilitarianism, Contractualism and Demandingness. *Philosophical Quarterly*, [*s.l.*], v. 60, n. 239, p. 225-242, 2010.

HINCKLEY, S. The reproductive biology of walleye pollock, Theragra chalcogramma, in the Bering Sea, with reference to spawing stock structure. *Fishery Bulletin*, v. 85, p. 481-498, 1987.

HINSCH, K.; ZUPANC, G. K. H. Generation and long-term persistence of new neurons in the adult zebrafish brain: A quantitative analysis. *Neuroscience*, v. 146, p. 679-696, 2007.

HOPKINS, M. C.; SOILEAU, S. C. *U. S. Geological Survey response to white-nose syndrome in bats: U.S. Geological Survey Fact Sheet 2018–3020*. Reston: U.S. Geological Survey, 2018.

HORTA, O. Animal Suffering in Nature: The Case for Intervention. *Environmental Ethics,* n.39, 2017. p .261–79.

HORTA, O. Concern for wild animal suffering and environmental ethics: what are the limits of the disagreement? *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, v. 13*,* n. 1, p. 85–100, 2018.

HORTA, O. Contra a ética da ecologia do medo: por uma mudança nos objetivos de intervenção na natureza. *Ethic@*, v. 16, n. 1, p. 165-188, 2017 [2010].

HORTA, O. Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild. *Télos*, v. 17, p. 73-88, 2010.

HORTA, O. La cuestión del mal natural: bases evolutivas de la prevalencia del desvalor. *Agora: Papeles de Filosofia*, v. 30, n. 2, p. 57-75, 2011.

HOYT, J. R. *et al.* Field trial of a probiotic bacteria to protect bats from white-nose syndrome. *Scientific Reports,* v. 9, p. 1-9, 2019.

HURTADO-PARRADO, C. Neuronal mechanisms of learning in teleost fish. *Universitas Psychologica*, v. 9, p. 663-678, 2010.

JOHANNSEN, K. *Wild Animal Ethics: The Moral and Political Problem of Wild Animal Suffering*. Abingdon: Routledge, 2020.

JONES, D. An appetite for connection: Why we need to understand the effect and value of feeding wild birds. *Emu: Austral Ornithology*, v. 111, p. 1-7, 2011.

KATZ, E. The Big Lie: Human Restoration of Nature. *Research in Philosophy and Technology,* v. 12, n. 1, 1992, p. 231-241.

KIRKWOOD, J. K.; SAINSBURY, A. W. Ethics of Interventions for the Welfare of Free-living Wild Animals. *Animal Welfare*, v. 5, n. 3, p. 235-243, 1996.

KITALA, P. M. *et al.* Comparison of vaccination strategies for the control of dog rabies in Machakos District, Kenya. *Epidemiology and Infection*, v. 129, p. 215-222, 2002.

KOALA INFO. Koalas and Australia's bushfires. *Koalainfo.com,* [*s.l.*], 2019.

KUENEMAN, J. G. *et al.* Probiotic treatment restores protection against lethal fungal infection lost during amphibian captivity. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, [*s.l.*], v. 283, p. 18-39, 2016.

LAUSEN, C. L.; BARCLAY, R. M. Benefits of living in a building: big brown bats (*Eptesicus fuscus*) in rocks versus buildings. *Journal of Mammalogy*, v. 87, p. 362-370, 2006.

LEGGETT, H. Plague vaccine for prairie dogs could save endangered ferret. *Wired*, 4 ago. 2009.

LEOPOLD, A. *A Sand County Almanac.* New York: Oxford University Press, 1949.

LÉVÊQUE, C. *Ecology: From Ecosystem to Biosphere*. Enfield: Science Publishers, 2003.

LOPEZ-LUNA, J.; AL-JUBOURI, Q.; AL-NUAIMY, W.; SNEDDON, L. U. Impact of analgesic drugs on the behavioural responses of larval zebrafish to potentially noxious temperatures. *Applied Animal Behaviour Science*, v. 188, p. 97-105, 2017a.

LOPEZ-LUNA, J.; AL-JUBOURI, Q.; AL-NUAIMY, W.; SNEDDON, L. U. Impact of stress, fear and anxiety on the nociceptive responses of larval zebrafish. *Plos one*, v. 12, n. 8, 2017b.

LOPEZ-LUNA, J.; AL-JUBOURI, Q.; AL-NUAIMY, W.; SNEDDON, L. U. Reduction in activity by noxious chemical stimulation is ameliorated by immersion in analgesic drugs in zebrafish. *Journal of Experimental Biology*, v. 220, p. 1451-1458, 2017c.

LOPEZ-LUNA, J.; CANTY, M. N.; AL-JUBOURI, Q.; AL-NUAIMY, W.; SNEDDON, L. U. Behavioural responses of fish larvae modulated by analgesic drugs after a stress exposure. *Applied Animal Behaviour Science*, [*s.l.*], v. 195, p. 115-120, 2017d.

LOTT, D. F. Feeding wild animals: The urge, the interaction and the consequences. *Anthrozoös*, v. 4, p. 232-236, 1996.

MACINNES, C. D. *et al.* Elimination of rabies from red foxes in eastern Ontario. *Journal of Wildlife Diseases*, v. 37, p. 119-132, 2001.

MACINNES, C. D.; LEBER, C. A. Wildlife management agencies should participate in rabies control. *Wildlife Society Bulletin*, v. 28, p. 1156-1167, 2000.

MANNINO, A. Humanitarian Intervention in Nature: Crucial Questions and Probable Answers. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, v. 3, n. 1, p. 109-120, 2015.

MANNINO, A.; ALTHAUS, D.; ERHARDT, J.; GLOOR, L.; HUTTER, A.; METZINGER, T. Artificial intelligence: Opportunities and risks – Policy paper by Effective Altruism Foundation. *Effective Altruism Foundation*, 12 dez. 2015.

MARTIN, A. R. *Whales and dolphin,* London: Salamander, 1991.

MAUTNER, M. N. Life-centered ethics, and the human future in space. *Bioethics*, v. 23 n. 8, p. 433-440, 2009.

MCKAY, C. P.; HAYNES, R. H. Should We Implant Life on Mars? *Scientific American,* v. 263, n. 6, p. 144, 1990.

MCMAHAN, J. Predators: A response. *New York Times*, 28 set. 2010b.

MCMAHAN, J. The Meat Eaters. *New York Times*, [*s.l.*], 19 set. 2010a.

MCMAHAN, J. The Moral Problem of Predation. *In*: CHIGNELL, A.; CUNEO, T.; HALTEMAN, M. C. (org.). *Philosophy Comes to Dinner: Arguments About the Ethics of Eating*. London: Routledge, 2015. p. 268-294.

MEOT-NER, M.; MATLOFF, G. L Directed Panspermia: a Technical and Ethical Evaluation of Seeding the Universe. *Journal of the British Interplanetary Society*, [*s.l.*], v. 32, p. 419-23, 1979.

NATIONAL MUSEUM OF NATURAL HISTORY & SMITHSONIAN INSTITUTION. Numbers of insects (species and individuals). *Encyclopedia Smithsonian*, 2008.

O'BRIEN, G. D. Directed Panspermia, Wild Animal Suffering, and the Ethics of World-Creation. *Journal of Applied Philosophy*, v. 39, n. 1, 2022.

ORROS, M. E.; FELLOWES, M. D. E. Supplementary feeding of wild birds indirectly affects the local abundance of arthropod prey. *Basic and Applied Ecology*, v. 13, p. 286-293, 2012.

PAL, S. K. Population ecology of free-ranging urban dogs in West Bengal, India. *Acta Theriologica*, v. 46, p. 69-78, 2001.

PARKER, A.; MEHTA, K. Sterile insect technique: A model for dose optimization for improved sterile insect quality. *Florida Entomologist*, v. 90, p. 88-95, 2007.

PEARCE, D. A Welfare State for Elephants? A Case Study of Compassionate Stewardship. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, v. 3, n. 2, p. 153-164, 2015.

PEARCE, D. Projeto para um mundo sem crueldade: reprogramar os predadores. *The Abolitionist Project*, [*s.l.*], 2009.

RACHELS, J. *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*. Boston: Rowan e Littlefield, 1997.

RACHELS, J. Killing and Letting Die. In: BECKER C.; BECKER, L. (orgs.). *Encyclopedia of Ethics*. 2ª ed. New York: Routledge, 2001, p. 947-50, 2001.

RACHELS, J. *The End of Life: Euthanasia and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

RASTOGI, R. K. *et al.* Ovarian activity and reproduction in the frog, Rana esculenta. *Journal of Zoology*, v. 200, p. 233-247, 1983.

RAUKKO, E. The first-ever insect vaccine PrimeBEE helps bees stay healthy. *University of Helsinki*, 31 out. 2018.

REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. 2. ed. Los Angeles: University of California Press, 2004 [1983].

ROBB, G. N. *et al.* Winter feeding of birds increases productivity in the subsequent breeding season. *Biology Letters*, v. 4, p. 220-223, 2008.

ROBBINS, A. H. *et al.* Prevention of the spread of rabies to wildlife by oral vaccination of raccoons in Massachusetts. *Journal of the American Veterinary Medical Association*, v. 213, p. 1407-1412, 1998.

ROLSTON III, H. Disvalues in Nature. *The Monist*, n. 75 (2), p. 250-278, 1992.

ROLSTON III, H. *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World.* Philadelphia: Temple University Press, 1988.

RYDER, R. *Painism: a modern morality*. London: Open Gate Press, 2002.

SANTOS, B. A. G. Três teorias sobre o bem-estar. *Crítica na Rede*. 11, jan. 2017.

SAPONTZIS, S. F. *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

SAPONTZIS, S. F. Predation. *Ethics and Animals*, v. 5, p. 27-38, 1984.

SHELTON. J. A. Killing Animals That Don´t Fit In: Moral Dimensions of Habitat Restoration. *Between the Species*, v. 13, n. 4, 2004.

SIMMONS, A. Animals, Predators, the Right to Life and the Duty to Save Lives. *Ethics and the Environment*, v. 14, n. 1, p. 15-27, 2009.

SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1979].

SLATE, D. *et al*. Status of oral rabies vaccination in wild carnivores in the United States. *Virus Research*, v. 111, p. 68-76, 2005.

SNEDDON, L. U. Where to draw the line? Should the age of protection for zebrafish be lowered? *Alternatives to Laboratory Animals*, v. 46, p. 309-311, 2018.

SOBEL, D. Full-information Accounts of Well-being. *Ethics*, n. 104, p. 784-810, 1994.

SORYL, A. A.; MOORE, A. J.; SEDDON, P. J.; KING, M. R. The Case for Welfare Biology. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 34, n. 7, 2021.

SOULÉ, M. E. What is Conservation Biology? *BioScience*, v. 35, n. 11, p. 727-34, 1986.

STECK, F. *et al.* Oral immunization of foxes against rabies. Laboratory and field studies. *Comparative Immunology, Microbiology and Infectious Diseases*, v. 5, p. 165-171, 1982.

STEMBER, M. Advancing the social sciences through the interdisciplinary enterprise. *The Social Science Journal*, v. 28, n., p. 1-14, 1991.

TAYLOR, P. *Respect for nature*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

THE EDITORS OF PROCON. Space Colonization. *Encyclopedia Britannica*, 6 mai. 2025,

TOMASIK, B. Applied Welfare Biology and Why Wild-Animal Advocates Should Focus on Not Spreading Nature. *Essays on Reducing Suffering*, 23 jun. 2013a.

TOMASIK, B. Convert Grass Lawns to Gravel to Reduce Insect Suffering. *Essays on Reduccing Suffering*, 16 mai. 2015c.

TOMASIK, B. Efforts to Help Wild Animals Should Be Effective, Not Idealistic. *Essays on Reducing Suffering*, 28 mar. 2016a.

TOMASIK, B. How Cattle Grazing Affects Insect Populations on Pasture Fields. *Essays on Reducing Suffering*, 02 mar. 2016b.

TOMASIK, B. How Cattle Grazing Affects Pasture Productivity. *Essays on Reducing Suffering*, fev./mar. 2016c.

TOMASIK, B. How Many Animals are There? *Essays on Reducing Suffering*, 07 ago. 2019 [2009].

TOMASIK, B. Net Primary Productivity by Land Type. *Essays on Reducing Suffering*, 17 jun. 2018 [2016].

TOMASIK, B. Risks of astronomical future suffering. *Foundational Research Institute*, 09 abr. 2015d.

TOMASIK, B. Speculations on Invertebrate Population Dynamics Relevant to Reducing Suffering. *Essays on Reducing Suffering,* 11 jun. 2013b.

TOMASIK, B. The Importance of Wild-Animal Suffering. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, v. 3, n. 2. p. 133-152, 2015a.

TOMASIK, B. Why digital sentience is relevant to animal activists. *Animal Charity Evaluators*. 03 fev. 2015b.

TORRES ALDAVE, M. The Case for Intervention in Nature on Behalf of Animals. A Critical Review of the Main Arguments against Intervention. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, v. 3, n. 1, p. 33-49, 2015.

TORRES, R. Altruistic Murders. *Contragaia,* 19 out. 2015.

TURNBULL, P. C. B. *et al.* Vaccine-induced protection against anthrax in cheetah (*Acinonyx jubatus*) and black rhinoceros (*Diceros bicornis*). *Vaccine,* v. 22, p. 3340-3347, 2004.

WOOLLARD, F; HOWARD-SNYDER, F. Doing vs. Allowing Harm. In: ZALTA, E. N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition).

WORLD ANIMAL PROTECTION. Rescuing burnt and injured animals in the Philippines after Mayon Volcano eruption. *World Animal Protection*, 31 jan. 2018.

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME VIII

UM ATIVISMO EFICIENTE

CRITÉRIOS PARA ESCOLHER QUAIS PROBLEMAS PRIORIZAR E QUAIS ESTRATÉGIAS ADOTAR

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME VIII

UM ATIVISMO EFICIENTE

CRITÉRIOS PARA ESCOLHER
QUAIS PROBLEMAS PRIORIZAR E
QUAIS ESTRATÉGIAS ADOTAR

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME VIII

UM ATIVISMO EFICIENTE

CRITÉRIOS PARA ESCOLHER QUAIS PROBLEMAS PRIORIZAR E QUAIS ESTRATÉGIAS ADOTAR

Luciano Carlos Cunha

SOBRE O AUTOR

Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina, coordenador geral no Brasil das atividades da organização Ética Animal e criador do site Senciência e Ética. É também autor dos livros *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente* e *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Publicou também capítulos em outras obras e artigos em periódicos especializados, que podem ser lidos aqui.

Orcid: 0000-0003-3022-8121



SOBRE A OBRA

Este livro apresenta os principais critérios para selecionar quais causas priorizar e quais problemas priorizar dentro dessas causas. Também apresenta critérios para avaliar o grau de eficiência das estratégias de ativismo e aplica esses critérios a várias questões práticas.

ISBN nº 978-65-01-52404-7 1ª edição Junho de 2025.

Esta obra faz parte da coleção *Uma Jornada pela Ética Animal: Do Básico ao Avançado*, coleção que tem como objetivo oferecer, com textos didáticos porém aprofundados, uma análise das muitas questões discutidas na área de ética animal desde o seu surgimento até os dias atuais.

A produção deste trabalho foi financiada pela organização Ética Animal.



SUMÁRIO

1. Como escolher quais causas e problemas priorizar e quais as melhores estratégias? 9
1.1. Introdução 9
1.2. O quão grave é a situação? 10
1.3. O quanto do problema é possível tentar resolver? 12
1.4. Escolhendo as melhores soluções 13
1.5. Para causar o maior bem possível, é necessário levar em conta o longo prazo 14
1.6. Tratando sintomas ou causas? 15
1.7. Quantas pessoas já se preocupam com o problema? 16
1.8. Conclusão 18
2. Como a causa animal se sai quanto aos critérios de prioridade? 19
2.1. Introdução 19
2.2. Gravidade da situação de cada vítima 19
2.3. Quantidade de vítimas 19
2.4. Há tantas vítimas que até especistas teriam que priorizar a causa animal 20
2.5. Quantas pessoas já se importam com essa questão? 22
2.6. Tratabilidade e quantidade de benefício que poderia ser causado 22
2.7. Conclusão 23
3. Dentre os problemas que afetam os animais, quais são mais importantes? 24
3.1. Introdução 24
3.2. Negligência em relação aos animais explorados para fins alimentícios 24
3.3. Negligência da exploração sobre animais aquáticos e invertebrados 25
3.4. Negligência em relação aos animais na natureza vítimas de processos naturais 26
3.5. Negligência em relação ao futuro 28
3.6. Conclusão 29
4. O uso de argumentos antropocêntricos e ambientalistas na causa animal 30
4.1. A estratégia de usar argumentos antropocêntricos ou ambientalistas 30
4.2. Alguns problemas com o uso de argumentos antropocêntricos e ambientalistas 31
4.3. Por que motivações diferentes têm consequências diferentes 31
4.4. Argumentos indiretos facilitam aceitar considerar os seres sencientes? 32
4.5. Riscos do uso de argumentos não centrados na consideração por seres sencientes 33
4.6. Conclusão 34
5. A abordagem total e a abordagem suficiente 35

5.1. Introdução 35
5.2. Leques de compatibilidade: abertos e fechados 35
5.3. Exemplos de visões compatíveis com múltiplas visões em ética e política 36
5.4. A abordagem total e a abordagem suficiente 37
5.5. Conclusão: é importante combinar ambas as estratégias 44
6. O desvio de foco em debates: por que o especismo é raramente discutido? 46
6.1. O desvio de foco 46
6.2. Caindo na cilada 47
6.3. Por que o desvio de foco é aceito pelos defensores dos animais? 49
6.4. Conclusão 53
7. Crenças morais, motivação para agir e o papel da reflexão sobre ética 55
7.1. O caso dos especialistas em ética animal que consomem animais 55
7.2. Talvez não considerem errado consumir animais 55
7.3. Talvez considerem pouco errado consumir animais 56
7.4. Talvez não estejam sendo sinceros quanto ao que reportam 56
7.5. Talvez tenham vontade fraca 57
7.6. Talvez decidam não fazer o que se sentem motivados a fazer 57
7.7. Conclusão 57
8. Objeções normativas disfarçadas de objeções estratégicas 59
8.1. Objeções normativas e objeções estratégicas 59
8.2. A alegação de que "isso seria ótimo, mas não vai dar certo" 59
8.3. Exemplos em questões de ética animal 59
8.4. Uma possibilidade: a motivação real não ser aquela que é declarada 62
8.5. É possível detectar uma objeção normativa disfarçada? 63
8.6. Por que isso ocorre? 63
8.7. Um padrão comum em objeções desse tipo 64
8.8. De quem é o ônus da prova? 65
8.9. Razões para se rejeitar as alegações 67
9. Foco no veganismo versus foco na redução do consumo 69
9.1. Evitando vieses na hora de avaliar estratégias 69
9.2. Entendendo quando a divergência é sobre estratégias e quando é sobre metas 70
9.3. O raciocínio por trás do foco na redução 71
9.4. Argumentos a favor do foco na redução 71
9.5. Argumentos a favor do foco no veganismo 72

9.6. Conclusão e algumas questões adicionais 74
10. Por que o termo bem-estarismo é altamente ambíguo 75
10.1. Introdução 75
10.2. Várias posições chamadas de bem-estaristas 75
10.3. Conclusão 77
11. O debate sobre regulamentar a exploração animal 78
11.1. Introdução 78
11.2. O debate em torno da relação causal entre regulamentação e abolição 78
11.3. O debate em torno da relação causal entre regulamentar e diminuir sofrimento 81
11.4. Vários pontos adicionais de discussão 85
11.5. Conclusão 91
12. O debate sobre a carne cultivada 93
12.1. Introdução 93
12.2. O que é carne cultivada 93
12.3. Potencial de aceitação/rejeição da carne cultivada 94
12.4. Discutindo as principais objeções à carne cultivada 95
12.5. A objeção de que não é natural 95
12.6. A objeção de que envolveria riscos para os consumidores 96
12.7. A objeção de que ela ainda não é sustentável 98
12.8. A objeção de que prejudica os humanos mais vulneráveis 99
12.9. A objeção de que os produtores não se importam com os animais 101
12.10. A objeção de que a carne cultivada não resolve todos os problemas 102
12.11. A objeção de que o impacto poderá ser menor do que o esperado 102
12.12. A objeção de que carne cultivada ainda é de origem animal 103
12.13. A objeção de que a carne cultivada ainda prejudica os animais 104
12.14. A objeção de que a carne cultivada reforça o especismo 107
12.15. Vantagens e desvantagens do foco em mudanças na tecnologia alimentar 109
12.16. Conclusão 113
REFERÊNCIAS 115

1. Como escolher quais causas e problemas priorizar e quais as melhores estratégias?

1.1. Introdução

Existem muitas causas no mundo, cada uma lidando com problemas importantes. Como escolher a quais delas se dedicar e quais problemas priorizar dentro dessas causas?

As respostas a seguir são muito comuns:

(1) Devemos priorizar causas que visam ajudar humanos.
(2) Cada pessoa deveria escolher as causas e problemas com os quais mais simpatiza, ou que tem algo a ver com sua história de vida.
(3) Todas as causas e problemas são igualmente importantes (então devemos dividir nossa dedicação igualmente para cada causa e para cada problema dentro de cada causa).

Em contraste a todas essas respostas, existe outra possibilidade:

(4) Ter a meta de tornar o mundo um lugar menos ruim da maneira mais eficiente possível, isto é, causar o maior bem possível, dados os recursos de que dispomos (dinheiro e tempo gasto, por exemplo).

Se adotarmos essa meta, precisaremos avaliar quais causas priorizar, quais problemas priorizar dentro dessas causas, e quais as melhores estratégias para abordá-los[1]. Isso por conta do seguinte:

- Diferentes causas lidam com problemas que afetam quantidades diferentes de vítimas, com sofrimentos de diferentes magnitudes e taxas de mortalidade diferentes.
- Além disso, as diferentes causas são negligenciadas em maior ou menor grau, o que reflete no número de ativistas e na quantidade de recursos de que dispõem.
- Por fim, dependendo de se aplicamos certo recurso nesse ou naquele problema, e de se usamos essa ou aquela estratégia para tentar resolver o problema que selecionamos, causaremos um bem maior ou menor.

[1] Para vários textos e links sobre esse tema, ver Šimčikas (2019).

Essa é uma decisão das mais importantes pois, dependendo de como decidamos, seremos eficientes em maior ou menor grau em diminuirmos o que há de ruim no mundo. Além disso, como veremos nos capítulos seguintes, caso não façamos uma boa escolha, corremos até mesmo o risco de, sem querer, aumentarmos ainda mais o sofrimento e as mortes no mundo.

Veremos a seguir alguns critérios que podem nos auxiliar nesse tipo de decisão.

1.2. O quão grave é a situação?

Um primeiro tipo de critério para escolher quais causas priorizar e quais problemas priorizar dentro dessas causas é *o quão grave* é cada situação abordada (o que por vezes é chamado de *escala de dano*). É claro, as pessoas discordam sobre quais critérios utilizar para avaliar o quão grave é uma situação. Entretanto, dois critérios são amplamente aceitos: a *quantidade de vítimas* e *o quão ruim é a situação das vítimas*. Por essa razão, os exemplos a seguir usam esses dois critérios, mas é importante lembrar que podem existir outros (como os níveis de desigualdade entre as vítimas, por exemplo).

Uma dificuldade quando temos mais de um critério para avaliar a gravidade de uma situação é que eles podem apontar na mesma direção em algumas vezes, mas em direções opostas em outras. Por exemplo, por vezes o problema que tem a maior quantidade de vítimas é também aquele no qual as vítimas estão na pior situação. Em outras vezes um problema tem mais vítimas, mas é outro no qual as vítimas estão em situação pior. Quando os parâmetros não coincidem, como proceder? Há várias possibilidades. A seguir veremos algumas.

(1) *Escolher com base em apenas um dos parâmetros*. Entretanto, uma crítica a esse método é que parece arbitrário escolher um dos dois. Se for a quantidade de vítimas, por que não a gravidade da situação das vítimas, e vice-versa?

(2) *Estabelecer uma hierarquia fixa entre os parâmetros*. Entretanto, uma dificuldade para esse método seria demonstrar por que um dos parâmetros seria o mais importante e não o outro. Além disso há tanto situações onde parece preferível ajudar um número muito maior de vítimas, mesmo que não estejam na pior situação, quanto situações onde parece preferível ajudar vítimas que estão em uma situação bem pior, mesmo que não sejam a maioria.

(3) *Se basear no saldo total de sofrimento*. Este é obtido somando-se o sofrimento de cada vítima. Por exemplo, se em certo problema temos a vítima A com -35 de sofrimento e a vítima B com -10, o saldo total agregado é de -45. De acordo com esse método, a quantidade de vítimas e o quão grave é a situação de cada vítima não importam *por si*: importam apenas indiretamente, por influenciarem no saldo total agregado. Entretanto, uma crítica a esse método é que ele poderia considerar mais grave uma situação que apresenta um número muito maior de vítimas, mas que cada uma individualmente tem um dano muitíssimo mais leve.

(4) *Dar peso proporcional à gravidade da situação*. Esse método também se baseia no saldo total de sofrimento, mas nele o peso de cada indivíduo é proporcional ao quão ruim é a sua situação (quanto pior, mais peso tem). Esse método evita em grande medida o problema do método anterior mas, em certos casos ainda poderia considerar mais grave uma situação onde uma maioria tivesse danos muito menores. Entretanto, para isso ocorrer nesse método o tamanho dessa maioria teria de ser muito maior do que no método anterior.

(5) *Estabelecer linhas absolutas de prioridade.* Nesse método é estipulado um nível de bem-estar abaixo do qual os indivíduos uma situação é a mais grave, não importando o quão mais indivíduos acima desse nível outras situações apresentem.

(6) *Estabelecer linhas variáveis de prioridade.* Esse método é similar ao anterior, com a diferença que, a partir de um certo número de vítimas que estão acima do nível limite (por exemplo, N vezes maior do que o número de vítimas que está abaixo), mas que ainda estão em uma situação ruim, a situação em que essa maioria se encontra é considerada mais grave.

Esses são apenas alguns exemplos de métodos, mas há outros. Por questões de espaço não discutiremos aqui quais os melhores métodos. Essas dificuldades não devem nos levar a pensar que não há como avaliar qual situação é mais grave. Mesmo que não consigamos precisão nessas avaliações, tentar fazê-las tem mais probabilidade de trazer melhores resultados do que decidir a esmo. Esse é um desafio que teremos de encarar se nossa meta é sermos eficientes na ajuda que podemos dar.

Além disso, mesmo que não chegássemos a nenhuma conclusão satisfatória em situações onde os parâmetros conflitam, há muitas situações onde o problema que apresenta o maior

número de vítimas é também o problema no qual as vítimas estão na pior situação. As diversas situações nas quais se encontram os animais não humanos, sejam os explorados pelos humanos[2], sejam os que vivem na natureza[3], são bons exemplos disso na atualidade.

1.3. O quanto do problema é possível tentar resolver?

Suponhamos que tivéssemos chegado a uma conclusão sobre quais problemas são mais graves. Temos então já uma resposta sobre quais situações priorizar? Ainda não, pelo seguinte motivo: é possível que não haja nada que possa ser feito para ajudar uma parte das vítimas de certas situações. Precisamos investigar o quão tratável é cada problema (por essa razão, esse parâmetro é chamado de *tratabilidade*). Ele é ilustrado pelo exemplo a seguir.

Considere as três informações a seguir:

- O problema A afeta 900 mil vítimas.
- O problema B afeta 500 mil vítimas.
- Todas as vítimas de A e B estão em situações igualmente ruins.

Se nos basearmos apenas no quão grave é cada situação, priorizaremos o problema A.

Contudo, adicionemos agora as seguintes informações:

- Em relação às 900 mil vítimas de A, o melhor que conseguiríamos fazer com os recursos de que dispomos é ajudar 400 mil delas: não há nada que possamos fazer para ajudar as outras 500 mil (infelizmente, elas já estão condenadas).
- Já em relação às 500 mil vítimas de B, é possível ajudar 450 mil delas, proporcionando a elas a mesma quantidade de benefício que proporcionaríamos às 400 mil vítimas do problema A com o mesmo recurso.

Assim, levando em conta a parte de cada situação que é possível melhorar, temos uma razão para priorizar o problema B pois, apesar de A ser uma situação pior, é B que apresenta a pior situação possível de ser melhorada.

---

[2] Ver Ética Animal (2016c).
[3] Ver Ética Animal (2016a).

Importante: tratabilidade de cada problema é *mutável*, pois depende da tecnologia disponível no momento. Ou seja, um problema pouco tratável atualmente pode vir a ser mais tratável no futuro, dependendo do quanto investirmos em pesquisar como resolvê-lo.

1.4. Escolhendo as melhores soluções

1.4.1. A importância da quantidade de benefício que poderíamos causar

Os critérios anteriores são importantes para detectarmos quais *problemas* merecem ser o foco de nossa atenção. Entretanto, não ajudam a descobrirmos quais *soluções* seriam as mais eficientes. Para isso temos de estimar qual seria a quantidade de benefício produzida se investirmos uma certa quantia de recursos nesse ou naquele problema[4]. A seguir está um exemplo que ilustra a importância desse parâmetro e mostra como ele se relaciona com os critérios que vimos antes para selecionar os problemas mais importantes.

Considere o seguinte:

- O problema A tem 100 vítimas, cada uma com um sofrimento de -50.
- O problema B tem 90 vítimas, cada uma com um sofrimento de -40.

O problema A é mais grave, seja pelo critério da quantidade de vítimas, seja pelo critério da gravidade da situação de cada vítima. Imagine também que é possível ajudar todas as vítimas de ambos os problemas. Isto é, são problemas igualmente tratáveis.

Contudo, imagine que, com uma mesma quantidade de recursos, nossas únicas opções sejam:

- Ou passar todas as vítimas de A de -50 para -49 (um alívio muito leve).
- Ou passar todas as vítimas de B de -40 para -10 (uma melhora considerável).

Nesse caso, priorizando o problema B causaríamos um bem muito maior com a mesma quantidade de recursos.

[4] Sobre isso, ver Dickens (2016).

1.4.2. O fator quantidade de benefício é sempre o mais importante?

O que vimos acima não significa que necessariamente o tamanho do benefício será sempre o fator decisivo. Por exemplo, dependendo da situação, poderíamos preferir causar um benefício total um pouco menor, mas que fosse direcionado à vítimas que estão em uma situação bem pior, ou que ajudasse uma quantidade muito maior de vítimas. Por exemplo, suponhamos que, no exemplo acima, a decisão fosse entre:

- Ou passar as 100 vítimas do problema A de -50 para -30. Benefício total = 2.000,
- Ou passar as 90 vítimas do problema B de -40 para -10. Benefício total = 2.700.

Nesse caso, algumas pessoas já diriam que devemos escolher a primeira opção (pois assim o benefício vai para as vítimas que estão na pior situação, e vai para um número maior de vítimas), mesmo que na segunda opção produzamos um benefício maior (seja em termos de benefício para cada vítima, seja em termos de benefício total, multiplicando-se o número de vítimas pelo benefício que cada uma teria).

Mas, como saber quando pesa mais a quantidade de benefício e quando pesa mais a gravidade da situação? Há várias maneiras possíveis de se proceder. Os critérios poderiam ser equivalentes a alguns dos que vimos no item 1.2. Um exemplo seria buscar maximizar os benefícios, mas estipulando que uma unidade de benefício tem mais valor quanto mais grave for o problema ao qual seria direcionado (isso seria o equivalente do critério 4 do item 1.2).

1.5. Para causar o maior bem possível, é necessário levar em conta o longo prazo

Outra coisa importante a ser considerada ao se avaliar a eficiência de cada estratégia é o seu impacto ao longo do tempo[5]. Assim, se o objetivo é causar o maior bem possível, então temos de tentar estimar as consequências de longo prazo de cada estratégia.

Por exemplo, comparando-se duas estratégias, é possível que uma cause mais benefícios inicialmente, mas que, levando em conta os efeitos de longo prazo de cada uma, seja a outra que causará um benefício total maior ao longo do tempo. Por exemplo, pode ser que certa

[5] Sobre isso, ver O'brien (2023).

estratégia ajude mais animais no curto prazo, mas que o seu impacto diminua gradualmente ao longo do tempo, enquanto que outra, apesar de ajudar menos animais inicialmente, tenha um impacto positivo do tipo "bola de neve" ao longo do tempo e que, tendo terminado o impacto de ambas depois de alguns anos, seja a segunda que tenha o maior impacto positivo.

Além disso, também é possível que uma estratégia que cause grandes benefícios em curto prazo tenha desdobramentos negativos em longo prazo, podendo até mesmo ter um saldo total negativo. Por essa razão, é importante tentar estimar os potenciais efeitos de longo prazo, mesmo que isso seja algo difícil de ser estimado com precisão.

1.6. Tratando sintomas ou causas?

O impacto ao longo do tempo é um fator que sugere fortemente priorizarmos estratégias que atacam as causas de um problema, e não apenas os sintomas. Por exemplo, se compararmos uma estratégia que ajuda muitos animais caso estes venham a se encontrar em um incêndio com outra que previne a ocorrência de incêndios, provavelmente é esta segunda que possui o melhor impacto ao longo do tempo.

A predominância de uma mentalidade especista é uma das causas da situação extremamente negativa na qual os animais se encontram (sejam os que vivem na natureza, sejam os explorados pelos humanos)[6], pois ela influencia as pessoas a darem pouca importância às situações que prejudicam os animais. É por essa razão que esforços educacionais para combater o especismo têm um grande potencial de impacto positivo ao longo do tempo, pois atacam diretamente uma das principais causas dos problemas que afetam os animais.

É claro, esses não são os únicos tipos de esforços que atacariam as causas. Por exemplo, um programa que investigasse quais tipos de elementos presentes em um ecossistema tendem a favorecer uma maior ou menor quantidade de nascimentos nas espécies de animais cujas vidas são predominantemente negativas atacaria diretamente outra das principais causas do sofrimento animal[7].

[6] Sobre especismo, ver Horta (2022 [2010]).
[7] Para investigações nesse sentido, ver Tomasik (2013b; 2015c; 2016b; 2016c; 2018 [2016])

1.7. Quantas pessoas já se preocupam com o problema?

A quantidade de benefício que poderemos causar, curiosamente, depende do que as outras pessoas com poder de ajudar estão já fazendo e provavelmente farão, pois isso determina o quanto cada problema é negligenciado (por isso esse parâmetro é chamado de *grau de negligência*).

Tudo o mais sendo igual, quanto menor a quantidade de pessoas se importando com uma situação grave, mais fortes as razões para apoiarmos a causa que lida com ela. *Tudo o mais sendo igual* porque, é claro, esse fator tem de ser pesado em relação a outros fatores importantes, como o quão grave é a situação que cada causa lida. E, novamente, esses fatores podem apontar para a mesma direção em certas circunstâncias (os piores problemas serem os mais negligenciados), mas não em outras.

A seguir veremos duas razões pelas quais averiguar o grau de negligência é importante para a eficiência na ajuda.

1.7.1. Distribuição ineficiente dos esforços

A primeira razão é que o grau de negligência pode revelar que há uma *distribuição ineficiente dos esforços*. Para ilustrar esse ponto, considere o exemplo a seguir.

Imaginemos que o problema A seja o mais grave de todos, e que o problema B seja o segundo mais grave, e que ambos sejam igualmente tratáveis. Por isso, decidimos focar no problema A. Contudo, imaginemos também que outro grupo de pessoas, fazendo o mesmo raciocínio, também decidiu focar no problema A. Imagine que o problema A foi então resolvido. Porém, se soubéssemos que outras pessoas já tentariam resolvê-lo, poderíamos ter focado no problema B, o que aumentaria as chances de ambos os problemas serem resolvidos (algo que não ocorreu porque ambos os grupos de pessoas investiram no mesmo problema).

Assim, quanto mais pessoas já envolvidas em tentar resolver determinado problema, maiores as probabilidades de o problema ser minimizado (ou mesmo resolvido) sem a nossa ajuda.

1.7.2. Retorno marginal decrescente

A segunda razão é que, quando uma causa é ainda bastante negligenciada, cada pessoa adicional faz mais diferença do que em causas que já possuem mais adeptos. Isto é, as causas (e os problemas específicos dentro das causas) experimentam o que é chamado de *retorno marginal decrescente*. Esse conceito será explicado em mais detalhes a seguir.

Quando uma causa é muito negligenciada, existem muitas oportunidades fáceis e baratas de se fazer progresso significativo. Essas oportunidades são como os frutos pendurados nos galhos mais baixos de uma árvore, mais fáceis de serem colhidos. Os primeiros indivíduos que atuam em certa causa ou problema podem identificar e explorar essas oportunidades, e assim terão um grande impacto. Porém, à medida que mais pessoas passam a trabalhar na causa, as oportunidades mais baratas e impactantes tendem a ser aproveitadas primeiro. Cada vez mais o que vai restando são tarefas mais difíceis, caras, lentas ou com impacto menor por unidade de esforço. Assim, o *impacto marginal* de cada nova pessoa trabalhando em uma causa tende a diminuir com o tempo (isto é, há um *retorno marginal decrescente*)**.**

Vejamos um exemplo. Imaginemos que uma doença esteja matando uma população de humanos mas que, felizmente, há uma vacina disponível. Os primeiros voluntários que promovem a vacinação têm um impacto enorme, porque podem vacinar os grupos de maior risco e conter surtos rapidamente. Conforme mais pessoas entram na campanha, os grupos mais fáceis de alcançar e de maior risco já estão vacinados, e os novos voluntários precisam então trabalhar com pessoas em locais mais difíceis de serem alcançados, mais resistentes à vacinação etc. Isso requer mais tempo, dinheiro e esforço para cada vacinação adicional**,** o que significa que o impacto de cada novo voluntário é menor do que o dos primeiros**.** Agora, compare esse caso com um problema ainda muito negligenciado, onde quase ninguém trabalhou, como a vacinação de animais selvagens. Nesse caso, as chances de você estar entre as primeiras pessoas que irão explorar as soluções mais eficazes é muito maior**.**

1.7.3. Quais são os problemas mais negligenciados?

Um ponto importante a se observar sobre grau de negligência é que os problemas mais negligenciados (exatamente aqueles em que cada um de nós teria o maior impacto) talvez a

maioria das pessoas nem saiba que existem, pois os problemas noticiados na mídia e abordados pelos movimentos sociais são os que muito mais pessoas já estão focando.

Falaremos dos problemas mais negligenciados no Capítulo 2 e no Capítulo 3.

1.8. Conclusão

Vimos acima vários critérios que podem nos ajudar a escolher quais causas e problemas priorizar e quais as melhores soluções.

As dificuldades em pesar os distintos critérios não devem nos fazer pensar que é impossível de se chegar a alguma conclusão satisfatória sobre esses problemas. Por exemplo, como veremos no próximo capítulo, a causa animal parece cumprir muito bem os critérios de prioridade, bem como vários problemas relacionados ao futuro. Há uma incerteza maior quanto às melhores estratégias mas, mesmo quanto a isso, também podemos constantemente reavaliá-las[8].

Como você certamente percebeu, os critérios que vimos não fornecem uma resposta pronta e simples. Isso é esperável, pois essas questões são bastante difíceis. Entretanto, esses critérios oferecem orientação para avaliarmos essas questões com a seriedade que o assunto merece.

[8] Para uma lista de discussão sobre vários tópicos em relação a estratégias, ver Reese (2019).

2. Como a causa animal se sai quanto aos critérios de prioridade?

2.1. Introdução

Os defensores dos animais são frequentemente criticados por lutarem pelos animais enquanto há ainda humanos necessitando de ajuda. Entretanto, se nosso objetivo é um mundo com menos sofrimento, não faz sentido negligenciar ou dar menos importância aos animais não humanos. Caso o façamos, estaremos negligenciando ou dando menor importância à maior parte do sofrimento que ocorre no mundo. Nesse caso, não seremos eficientes em diminuir sofrimento: pelo contrário, é provável que o aumentemos ainda mais. Assim, não são os defensores dos animais que precisam se explicar. Quem precisa se explicar é quem foca nos humanos, uma vez que a maior parte do sofrimento mundo é padecida pelos outros animais.

Devido à predominância do especismo, a maioria das pessoas, quando escolhe apoiar uma causa, opta por causas humanas. Entretanto, se aplicarmos de modo não tendencioso os critérios amplamente utilizados para determinar o grau de prioridade de uma causa, que vimos no Capítulo 1, parece impossível evitar a conclusão de que a causa animal deveria ser uma de nossas maiores prioridades. Para exemplificar esse ponto, a seguir veremos como a situação dos animais não humanos se sai perante esses critérios.

2.2. Gravidade da situação de cada vítima

A vasta maioria dos animais não humanos nasce, ou no sistema de exploração, ou na natureza. Em ambos os casos, a norma é terem vidas repletas de sofrimento (em boa parte dos casos sem nenhuma experiência positiva) e uma morte bastante prematura, geralmente extremamente dolorosa. É claro, existem humanos que têm vidas repletas de sofrimento, morrem prematuramente e têm mortes muito dolorosas. Entretanto, os humanos normalmente não padecem de um destino equivalente ao dos animais nas granjas industriais ou na natureza.

2.3. Quantidade de vítimas

Contabilizando as mortes de vertebrados e invertebrados, terrestres e aquáticos, a exploração animal mata entre 34 e 54 trilhões de animais anualmente[9]. Importante: esse número diz respeito somente às mortes de animais em decorrência de sua exploração. Não estão computadas as que são resultado indireto de atividades humanas nem de processos naturais.

Para efeito de comparação, considere que as mortes de humanos (somando-se todas as causas, incluindo causas naturais) é estimada em 55,3 milhões anualmente[10]. A diferença entre esses números é tão gigantesca que é difícil visualizá-la. Para efeito de argumentação, deixemos de lado a quantidade de invertebrados mortos e computemos apenas a quantidade de peixes, aves e mamíferos mortos anualmente: "apenas" cerca de 2 trilhões[11]. Só essa quantia já significa que na exploração animal *por dia* são mortos em torno de 5,5 bilhões de vertebrados (compare esse número com a população humana mundial, que é 8 bilhões). Se incluirmos os invertebrados, algo entre 93 bilhões e 147 bilhões de animais são mortos *por dia*.

Além disso, quantidades literalmente astronômicas de animais que vivem fora do controle direto humano (como os que vivem na natureza) possuem vidas repletas de sofrimento e morrem prematuramente já por conta dos próprios processos naturais. Não há estatísticas precisas sobre essa quantidade de vítimas, mas de acordo com algumas estimativas, em um dado momento, haveria entre 1 e 10 quintilhões de animais sencientes na natureza[12]. A diferença de tamanho em comparação À população humana é tão astronômica que, para visualizá-la claramente, temos de recorrer a analogias. Por exemplo, se fizermos uma analogia com o período de um ano, a população humana seria, no máximo, 0,25 *segundos* do ano. Todo o restante (364 dias, 23 horas, 59 minutos e 57,5 segundos) seriam os animais na natureza. Isso é como pegar uma folha A4 e fazer um ponto com uma caneta esferográfica (o ponto seria a população humana; toda a parte branca seria a população de animais na natureza).

2.4. Há tantas vítimas que até especistas teriam que priorizar a causa animal

[9] Somente a quantidade de camarões pescados diretamente no mar já gira em torno de 25 trilhões ao ano, Sobre isso, ver Waldhorn; Autric (2023). Para estatísticas sobre a exploração de invertebrados terrestres, ver Schukraft (2019) e Rowe (2020, 2021a, 2021b). Sobre a exploração de vertebrados e invertebrados aquáticos, ver Waldhorn; Autric (2023) e Fishcount (2019). Sobre vertebrados terrestres, ver Our World in Data (2018) e Sanders (2018). Para mais detalhes, ver o primeiro capítulo do quarto volume desta coleção.
[10] Estatísticas disponíveis em: https://www.worldometers.info/. Acesso em: 26 out. 2022.
[11] Estatísticas disponíveis em Our World in Data (2018) e Fishcount (2019).
[12] Ver National Museum of Natural History & Smithsonian Institution (2008) e Tomasik (2019 [2009]).

Esses números são tão gigantescos que, mesmo se fosse dado um peso muito maior ao bem dos humanos, curiosamente, ainda teríamos que concluir por priorizar tentar mudar a situação dos animais não humanos. Vejamos por quê:

Suponhamos que um sofrimento de mesma magnitude importasse 10 vezes mais se as vítimas forem humanas. Isso significaria que, para investirmos em ajudar animais não humanos a mesma quantia de recursos que investiríamos em ajudar humanos, teria de haver 10 vezes mais animais não humanos sofrendo o equivalente (ou então, quantidades iguais de humanos e não humanos sofrendo, mas com os não humanos sofrendo 10 vezes mais).

Suponhamos agora que a quantidade anual de animais não humanos em uma situação de sofrimento extremo fosse muito menor do que realmente é: imaginemos que fosse "apenas" um trilhão indivíduos. Imaginemos que a quantidade anual de humanos padecendo de um sofrimento equivalente àquele do qual padecem os animais não humanos fosse muito maior do que realmente é: suponhamos que fosse o total da população humana (isto, é 8 bilhões de indivíduos). Se o sofrimento humano importasse 10 vezes mais do que o sofrimento equivalente de animais não humanos, então, o sofrimento dos 8 bilhões de humanos seria multiplicado por 10 (isto é, equivaleria ao sofrimento de 80 bilhões de animais não humanos). O sofrimento de cada animal não humano, por sua vez, seria multiplicado por 1 (isto é, 1 trilhão). Mesmo fazendo todas essas concessões, nesse caso ainda teríamos de investir 12,5 vezes mais recursos para ajudar os animais não humanos.

Se levarmos em conta os números reais, a proporção é astronomicamente maior. Como vimos, a população mundial de humanos gira em torno de 8 bilhões e a de animais não humanos sencientes de 1 a 10 quintilhões[13]. Isto é, para cada humano existe algo entre 126 milhões a 1,26 bilhões de animais não humanos sencientes. Para se negar a prioridade de melhorar a situação dos animais não humanos, teria que ser postulado que o sofrimento humano importa pelo menos 126 milhões de vezes mais do que o sofrimento equivalente de animais não humanos. De um ponto de vista não tendencioso, não há sequer justificativa para se dar um peso levemente maior ao bem dos humanos, muito menos para uma discrepância desse nível.

[13] Ver Tomasik (2019 [2009]).

2.5. Quantas pessoas já se importam com essa questão?.

A quantidade de pessoas se dedicando a cada causa e os recursos arrecadados não são proporcionais à quantidade de vítimas que cada causa lida.

Por exemplo, de todas as doações feitas nos Estados Unidos, 97% do montante arrecadado vai para causas humanas[14]. Os outros 3% vão para causas ambientalistas e de defesa animal (e não se sabe o quanto desses 3% vai para a causa animal; sabe-se apenas que a popularidade da causa animal é muito menor do que a da causa ambientalista).

Mesmo entre as pessoas que costumam doar para a causa animal, em média mais de dois terços de suas doações vão para causas humanas[15]. Além disso, uma parte dos recursos destinados às causas humanas é utilizada na compra de produtos da exploração animal, o que contribui para o aumento da quantidade de animais que sofrem e morrem.

Assim, não é apenas que os outros animais recebem menos ajuda do que recebem os humanos: na vasta maioria dos casos não recebem ajuda alguma e, além disso, são usados como se fossem coisas, o que implica normalmente em suas mortes e em uma vida de sofrimento extremo.

Como vimos no Capítulo 1, item 1.7, quanto mais negligenciada uma causa, mais diferença faz cada pessoa adicional trabalhando nela. Assim, se nosso objetivo é tornar o mundo menos ruim de forma eficiente, o fato de a causa animal ser amplamente negligenciada (apesar da enorme quantidade de vítimas e da gravidade da situação das vítimas) é uma razão adicional para a priorizarmos.

2.6. Tratabilidade e quantidade de benefício que poderia ser causado

Poder-se-ia pensar que não há nada que se possa fazer para mudar a situação dos animais não humanos e que, então, o fato de eles representarem uma quantidade astronômica de vítimas não diz nada em termos de prioridade, se não há nada que possamos fazer para ajudar a

[14] Kateman (2021).
[15] Anderson (2018, p. 9).

maioria delas. Mas, há muitas coisas que podemos fazer pelos animais não humanos, e nossas decisões afetam uma grande quantidade deles. A seguir estão alguns exemplos.

(1) Em relação aos animais explorados é possível escolher não consumi-los, reduzindo assim a demanda por produtos de origem animal e a quantidade de animais que nasceria para uma vida de sofrimento.

(2) Ainda em relação aos animais explorados, é possível investir no desenvolvimento, barateamento e implantação de substitutos ao uso de animais, como a carne cultivada.

(3) Também é possível reivindicar mudanças de atitude no público e na legislação com a meta de reconhecer os animais como seres sencientes que deveriam ser protegidos com direitos[16].

(4) Há várias maneiras pelas quais os animais selvagens já vêm sendo ajudados, e muito mais poderia ser pesquisado nesse sentido. Estudos desse tipo poderiam contribuir muito para aumentar a eficiência no uso de recursos para diminuir o sofrimento. Por exemplo, poderiam ser conduzidos estudos sobre o impacto de cada tipo de solo nas taxas de nascimentos nas espécies daqueles animais que tendem a ter vidas predominantemente negativas ou positivas. Isso poderia evitar que, literalmente, quantidades astronômicas de animais chegassem a nascer apenas para experimentar sofrimento extremo.

2.7. Conclusão

Se a análise acima estiver correta, a causa animal cumpre muito bem todos os critérios de prioridade. A predominância de uma mentalidade especista é o que faz com que ela não receba a importância que merece.

Entretanto, duas questões permanecem: (1) A causa animal lida com vários problemas. Quais priorizar? (2) Existem outros tópicos que cumprem tão bem quanto (ou talvez, ainda mais) os critérios de prioridade, que até mesmo ativistas da causa animal costumam não perceber? Discutiremos essas questões no próximo capítulo.

[16] Para um resumo do debate sobre diversas estratégias possíveis para a causa animal, ver Reese (2019).

3. Dentre os problemas que afetam os animais, quais são mais importantes?

3.1. Introdução

Em decorrência do especismo, a maioria das pessoas têm priorizado problemas humanos e, com isso, têm negligenciado problemas que afetam uma quantidade astronomicamente maior de vítimas. Discutimos esse ponto no capítulo anterior.

Veremos agora como o mesmo problema (negligência de situações que afetam uma quantidade vastamente maior de vítimas) afeta também os ativistas da causa animal. A seguir estão quatro exemplos.

3.2. Negligência em relação aos animais explorados para fins alimentícios

Os dados a seguir dizem respeito a um único país e a certos tipos de animais, mas representam bem o que acontece em geral.

De todos os vertebrados terrestres explorados nos EUA[17]:

- Mais de 99,7% são mortos na pecuária.
- 0,2% são mortos em laboratórios
- 0,07% são mortos na indústria de vestimentas
- 0,03% são mortos em abrigos.

Contudo, a quantidade de doações não é proporcional à quantidade de animais afetados em cada situação. Na verdade, é quase que inversamente proporcional.

De todas as doações feitas para a causa animal nos EUA[18]:

- 66% vão para abrigos.
- 32% vão para grupos com atividades mistas.
- 0,7% vão para organizações focadas em animais em laboratórios.

[17] Ver Animal Charity Evaluators (2016).
[18] Id.

- Apenas 0,8 % vai para organizações focadas em animais na pecuária.

3.3. Negligência da exploração sobre animais aquáticos e invertebrados

Mesmo quando os animais usados para consumo são mencionados, a vasta maioria dos animais usados para esse fim é negligenciada. Por exemplo, os ativistas da causa animal costumam mencionar que em torno de 80 bilhões de animais são mortos anualmente para consumo. Entretanto, essa estimativa refere-se apenas ao número de mortes de mamíferos e de aves, o que deixa de fora os animais aquáticos (vertebrados e invertebrados) e os invertebrados terrestres, que são a esmagadora maioria dos animais explorados para consumo.

A seguir estão alguns dados sobre mortes anuais de animais explorados para fins alimentícios. Essas estatísticas estão em escala curta, utilizada no Brasil, onde 1 bilhão corresponde a 10^9, um trilhão corresponde a 10^12 e assim por diante.

- Mamíferos e aves: cerca de 80 bilhões[19].
- Peixes criados em fábricas: entre 51 e 167 bilhões[20].
- Peixes capturados diretamente no mar: entre 787 bilhões e 2,3 trilhões[21].
- Animais aquáticos utilizados como ração para os peixes que os humanos criam em fábricas para consumir diretamente: entre 462 bilhões e 1,1 trilhão[22].
- Decápodes (camarões, siris e lagostas) criados em fábricas: entre 255 e 604 bilhões[23].
- Bichos-da-seda mortos para a produção de seda: entre 420 bilhões e 1 trilhão[24].
- Insetos mortos para consumo: entre 2 e 3,2 trilhões[25].
- Não há dados sobre a quantidade de abelhas mortas para a produção de mel, mas a população de abelhas criadas para a fabricação de mel está entre 1,4 e 4,8 trilhões de indivíduos em um dado momento[26].
- Cochonilhas mortas na produção do corante carmim: entre 4,6 e 21 trilhões[27].
- Camarões mortos pescados diretamente no mar: em torno de 25 trilhões[28].

[19] Our World in Data (2018), Sanders (2018).
[20] Fishcount (2019n).
[21] Id.
[22] Id.
[23] Id.
[24] Rowe (2021).
[25] Rowe (2020b).
[26] Schukraft (2019).
[27] Rowe (2020a).

A soma desses números sugere que são mortos algo entre 34 e 54 trilhões de animais para consumo anualmente em nível global. Isso significa que os 80 bilhões, normalmente mencionados pelos ativistas, representam apenas algo entre 0,1 % e 0,2% dos animais mortos para consumo. Os camarões, que representam algo entre 46% e 73% dos animais explorados, raramente são mencionados pelos ativistas e por autores da área de ética animal.

Essa negligência pode ocorrer devido a diversos fatores. Eis alguns exemplos:

- Um deles é a possibilidade de os próprios ativistas e autores darem menos consideração a animais como insetos, crustáceos e peixes. Isso, por sua vez, pode ocorrer por motivos diversos como, por exemplo, o fato de esses animais despertarem menos empatia nos humanos, o fato de serem menores, o fato de terem menores capacidades cognitivas etc.

- Outro é o viés da *insensibilidade ao alcance* (também chamado de *negligência do escopo* ou *insensibilidade ao escopo*). Quando comparamos duas quantidades muito grandes, esse viés impede que percebamos a diferença de magnitude entre elas. Então, é possível que mesmo alguém que dê igual consideração a todos os seres sencientes negligencie os problemas que afetam uma quantidade vastamente maior de animais simplesmente por não perceber o quão maior é essa quantidade.

3.4. Negligência em relação aos animais na natureza vítimas de processos naturais

A situação dos animais na natureza em decorrência dos processos naturais é ainda mais negligenciada. Novamente, isso ocorre por diversos fatores. Eis alguns exemplos:

- Há um amplo desconhecimento de que os processos naturais maximizam a quantidade de animais que nascem apenas para sofrer intensamente e morrer prematuramente.
- Por conta desse desconhecimento, muitas pessoas pensam equivocadamente que a quantidade de animais sofrendo na natureza é menor do que a quantidade de animais explorados. Aqui você pode ver uma comparação desses números.

[28] Waldhorn, Autric (2023).

- Há uma crença prevalente de que devemos limitar nossa atenção aos danos que os animais padecem em decorrência de práticas humanas.
- Outra crença muito comum é a de que, se deixarmos a natureza seguir o seu curso, o resultado será predominantemente positivo para os animais.
- Também é comum a crença de que intervir em processos naturais (desde que seja para ajudar os animais) é uma atitude arrogante.
- Quando as pessoas pensam em animais na natureza, tendem a pensar em animais que não são representativos da vida padrão na natureza[29]. Tendem a pensar em animais de grande porte, como leões, zebras, gazelas, elefantes, e pensam em adultos dessas espécies. Esses animais são uma ínfima minoria dos animais na natureza. A vasta maioria dos animais na natureza é de pequeno porte, e a vasta maioria dos indivíduos que nascem morrem geralmente muito jovens.

Como resultado dessas e de outras crenças, os ativistas da causa animal têm negligenciado um problema que possui uma escala de dano tão gigantesca que faz até mesmo os números da exploração animal (que, como vimos, já são gigantescos) quase desaparecerem em comparação. Não há estatísticas sobre o número de mortes anuais dos animais na natureza, em decorrência dos processos naturais. Mas, para termos uma ideia da diferença de proporção, podemos fazer uma comparação dos tamanhos das populações em um dado momento.

- A população total de animais sencientes na natureza em um dado momento está, de acordo com algumas estimativas, entre 1 a 10 quintilhões de indivíduos[30].

- Comparemos, por exemplo, com a população mundial em um dado momento de animais criados como estoque para serem explorados:

    - Vertebrados terrestres: 24 bilhões[31].
    - Peixes: 180 bilhões[32].
    - Camarões: 230 bilhões[33].

[29] Sobre como isso influencia as pessoas a terem uma visão distorcida da situação dos animais na natureza, ver Ética Animal (2017).
[30] Ver National Museum of Natural History & Smithsonian Institution (2008) e Tomasik (2019 [2009]).
[31] Tomasik (2019 [2009]).
[32] Fishcount (2019a).
[33] Waldhorn, Autric (2023).

- A soma desses números dá 434 bilhões.

Se fizermos uma analogia com o período de um ano, a soma das populações de animais na exploração representariam no máximo 14 segundos. Todo o restante do ano (364 dias, 23 horas, 59 minutos e 46 segundos) seriam os animais na natureza. Isso nos dá uma dimensão aproximada do quão grande é a quantidade de animais na natureza.

3.5. Negligência em relação ao futuro

A maneira como nossas decisões influenciam a história de mundo daqui para frente (e, consequentemente, como elas afetam os seres sencientes que existirão no futuro) é uma questão amplamente negligenciada. As pessoas em geral (incluindo ativistas da causa animal) normalmente se preocupam quase que exclusivamente com os problemas do presente. Na decisão sobre quais estratégias adotar para beneficiar os seres sencientes, também normalmente é levado em conta somente o impacto nos seres sencientes vivos agora (ou, no máximo, que viverão em um futuro próximo).

Isso se deve, em parte, à presença do *viés temporal*, que faz com que, quanto mais longe um evento esteja no futuro, menos importância ele receba. Entretanto, se nossa meta é conseguir o melhor para todos os seres sencientes, o que nos importará será a magnitude dos danos, e não a época em que eles ocorrerão. Assim, se essa é nossa meta, ao decidirmos quais problemas priorizar e quais estratégias adotar, temos de imaginar o máximo que conseguirmos como as consequências de nossas escolhas afetarão o futuro, e escolher aquele curso de ação que for melhor ao longo do tempo (e não apenas, melhor no presente ou no futuro próximo)[34].

A quantidade de seres sencientes futuros poderá vir a ser muito vasta, seja *diacronicamente* (porque o futuro poderá ser muito longo), seja *sincronicamente* (pois a população de seres sencientes poderá vir a aumentar muito em cada momento). Assim, a quantidade de seres sencientes que afetaremos em longo prazo com essas decisões excede em muitas ordens de magnitude os seres sencientes que existem agora ou que existirão no futuro próximo. Por essa razão, esse tópico é de importância crucial[35].

---

[34] Para uma introdução a esse tópico, ver Ética Animal (2018).
[35] O tópico do futuro em longo prazo é discutido em mais detalhes nesses textos e será o tema do Volume XIX desta coleção.

3.6. Conclusão

Os quatro exemplos acima parecem suficientes para mostrar que a quantidade de atenção dada a cada problema não tem sido proporcional à magnitude de cada problema. Na verdade, tem sido geralmente inversamente proporcional (isto é, os problemas mais graves têm sido também os mais negligenciados).

Isso nos dá razões duplas para focarmos nesses problemas. Primeiro, simplesmente por estarem entre os problemas mais graves. Segundo porque, como são altamente negligenciados, é exatamente aí que poderemos fazer uma maior diferença.

4. O uso de argumentos antropocêntricos e ambientalistas na causa animal

4.1. A estratégia de usar argumentos antropocêntricos ou ambientalistas

Há muitas possibilidades de se fazer a defesa da consideração moral de todos os seres sencientes. Essas possibilidades incluem não apenas apresentar argumentos para se rejeitar o especismo e outras discriminações contra seres sencientes, mas também quaisquer outras formas de ativismo que promovam essa consideração, mesmo que *indiretamente*.

Um exemplo de *estratégia indireta* é argumentar contra a exploração animal, mas com argumentos não centrados na consideração pelos animais. Exemplos são defender:

- Que a pecuária tem um impacto ambiental negativo.
- Que os produtos de origem animal são prejudiciais à saúde humana.
- Que consumir animais não é natural para os humanos.
- Que torturar animais é um treino para torturar humanos.
- Que a maneira como os produtos de origem animal são feitos é nojenta.
- Que a experimentação animal apresenta riscos para os humanos.
- Que a pecuária tem relação com a fome dos humanos.
- Que a alimentação vegetal era o modo original de alimentação de certos povos.

...e assim por diante.

Essa estratégia está fundada em duas premissas:

- A primeira é a crença de que as consequências para os animais são as mesmas, quer as pessoas parem de explorá-los por consideração a eles, quer por outros motivos ("para os animais o que importa é o que você faz, não o que você pensa").
- A segunda é a crença de que esses argumentos antropocêntricos ou ambientalistas são mais eficientes para conduzir as pessoas a não explorarem os animais porque, como as pessoas são especistas, se convenceriam mais facilmente com eles.

No presente texto, discutiremos essa estratégia[36].

4.2. Alguns problemas com o uso de argumentos antropocêntricos e ambientalistas

Existem pelo menos duas maneiras pelas quais é possível questionar as duas premissas acima:

- Não é só a exploração sobre os animais que importa. Também importam os danos padecidos pelos animais na natureza em decorrência dos processos naturais[37] e as novas formas de sofrimento que poderão surgir no futuro[38]. Como veremos no item a seguir, os argumentos antropocêntricos e ambientalistas, além de não abordarem esses problemas, podem aumentá-los.

- Ao contrário do que pode parecer inicialmente, as diferentes motivações para deixar de explorar os animais não têm as mesmas consequências.

Ambos os pontos serão explicados em mais detalhes no item a seguir.

4.3. Por que motivações diferentes têm consequências diferentes

No planejamento de uma estratégia precisamos levar em conta todas as prováveis consequências que conseguimos estimar, e não apenas algumas. Assim, temos de levar em conta não apenas o impacto direto do uso de produtos de origem animal, mas também, crucialmente, o impacto da visão de mundo que fortalecemos com cada estratégia.

A influência que cada pessoa tem por meio de seu consumo dura até o final de sua vida. Já os efeitos decorrentes da visão de mundo que passa adiante se estendem ao longo de séculos ou milênios, pois afetam o modo como outras pessoas vão decidir e como vão influenciar outras pessoas a decidirem. Os valores que as pessoas adotam guiam a maneira como tomam todas as decisões ao longo da vida, e também determinam quais valores passam às outras pessoas, incluindo às gerações futuras. Em resumo, há um efeito bola de neve.

---

[36] Para uma discussão mais detalhada, ver Cunha (2021, p. 210-223).
[37] Para mais sobre esse tópico, ver Cunha (2022) e Ética Animal (2023 [2020]).
[38] Para mais sobre esse tópico, ver Baumann (2017, 2022) e Tomasik (2015d).

Tendo isso em vista, temos razões para pensar que os argumentos centrados na consideração pelos animais teriam um melhor impacto, especialmente em longo prazo, pois ajudam a aumentar a consideração moral pelos seres sencientes, algo que qualquer outro argumento não faz. Na verdade, como veremos nos itens a seguir, o uso de argumentos não centrados na consideração pelos animais poderia até mesmo aumentar os danos para os seres sencientes.

4.4. Argumentos indiretos facilitam aceitar considerar os seres sencientes?

Poderia ser objetado que frequentemente o especismo é defendido não porque as pessoas acreditam que ele esteja correto, e sim como uma desculpa, simplesmente porque gostam do sabor dos produtos de origem animal. Assim, em defesa do uso de argumentos antropocêntricos ou ambientalistas, poderia ser dito que, se as pessoas pararem de consumir animais, seja lá por que motivo, será mais fácil para depois aceitarem uma visão antiespecista.

O mesmo valeria para outras formas de exploração animal, como a experimentação animal. Segundo essa visão, as pessoas que a defendem não o fazem porque a consideram justa, mas simplesmente porque não querem descartar os benefícios que obtiveram com ela (por exemplo, terem construído carreiras científicas fazendo experimentos em animais).

Por isso, segundo essa visão, conseguir, seja lá de que maneira, que as pessoas deixem de explorar os animais pode ser mais eficiente para conseguir um mundo onde os seres sencientes recebem plena consideração do que a própria defesa dessa consideração.

Esse argumento tem base em uma ideia que parece correta. Porém, se o argumento tiver êxito, a conclusão que se segue é que devemos combinar essa estratégia com a defesa da consideração pelos seres sencientes. Por quê? Porque o argumento só indica que as argumentações não centradas na consideração pelos animais ajudariam na consideração pelos seres sencientes. Mas essa consideração continuaria sendo necessária para prevenir os danos no longo prazo. Assim, mesmo se o argumento estivesse correto, o uso de argumentos não centrados nos animais no máximo facilitaria a expansão da consideração moral pelos animais. No entanto, se é assim, então faz sentido pensar que, para alcançá-la, é provavelmente mais eficiente difundi-la diretamente do que difundir outras ideias.

Além disso, é possível que as pessoas que defendem a exploração animal o façam simplesmente por darem muito pouca consideração aos animais não humanos (e não que consideram a exploração como algo errado e a defendem simplesmente para disfarçar que não querem largar de consumir os produtos de origem animal). Se considerassem os animais, mesmo um pouco, a enorme quantidade de sofrimento e de mortes causados pela exploração animal já deveria ser uma razão mínima motivadora para tentarem abandonar ou pelo menos diminuir o seu consumo de animais. Agora, se isso não ocorre, e se essas pessoas abandonariam o consumo de animais por razões antropocêntricas ou ambientalistas, isso é um sinal de que acreditam fortemente em valores antropocêntricos e ambientalistas. Então, é no mínimo incerto se o fato de pararem de consumir animais por motivos antropocêntricos ou ambientalistas facilitaria aceitarem posteriormente considerar todos os seres sencientes.

4.5. Riscos do uso de argumentos não centrados na consideração por seres sencientes

O risco de dar a entender que os animais não importam

Há também o risco de o uso de argumentos antropocêntricos e ambientalistas atrasar (ou mesmo impedir) a consideração pelos seres sencientes. Por exemplo, se mesmo quando o assunto é a exploração dos animais, os argumentos empregados para considerar a questão não têm a ver com o prejuízo para os animais, isso pode contribuir para enfatizar que o sofrimento e as mortes dos animais é algo que não importa muito (ou mesmo que não importa nada). Assim, o uso de argumentos não centrados na consideração pelos animais pode contribuir para fortalecer a visão especista, que é exatamente a causa da terrível situação na qual os animais se encontram.

O risco de fortalecer visões contrárias à consideração pelos animais

Já que o antropocentrismo e o ambientalismo envolvem valores diametralmente opostos à consideração pelos seres sencientes, utilizar argumentos que são fundados nesses valores tem um grande risco de dificultar a aceitação de valores centrados na senciência.

O risco de aumentar a exploração animal

Outro possível efeito do uso de argumentos indiretos é passar a ideia de que, se os animais estiverem a ser prejudicados sem afetar negativamente os humanos ou o meio ambiente, então tudo bem. Isso pode contribuir para incentivar a busca de formas mais sustentáveis de explorar os animais que podem ser ainda piores para eles, como confiná-los em espaços ainda menores, promover o consumo de animais aquáticos e de insetos, o que faria com que morresse um número vastamente maior de animais, pois esses animais são muito menores. Essas práticas podem, inclusive, ser benéficas para os humanos ou de um ponto de vista ambientalista.

Nesses casos, o uso de argumentos não centrados nos animais pode contribuir para aumentar consideravelmente o número de animais explorados, resultando em mais animais sendo mortos até mesmo do que se não tivesse sido dito nada contra a exploração animal.

O risco de aumentar o sofrimento dos animais selvagens

O uso de argumentos antropocêntricos e ambientalistas também pode contribuir para uma negligência do sofrimento dos animais selvagens em decorrência dos processos naturais e para uma rejeição da proposta de ajudá-los[39]. Além de poder levar as pessoas a aprovarem formas de exploração animal sustentáveis ou vantajosas para os humanos, também pode fazer com que as pessoas defendam práticas como a expansão do território natural[40], a colonização espacial[41] e a desconsideração por possíveis seres sencientes futuros não orgânicos[42]. Todos esses riscos, se concretizados, gerariam muito mais sofrimento do que a exploração animal[43].

4.6. Conclusão

Uma das razões principais pelas quais há riscos de ser gerado sofrimento de magnitude astronômica no futuro é o fato de que aqueles que poderiam afetar positiva ou negativamente os seres sencientes não lhes dão consideração moral. Assim, para reduzir tais riscos, é essencial não adiar a defesa da consideração moral de todos os seres sencientes.

---

[39] Há um estudo que sugere que as pessoas que deixam de consumir produtos de origem animal por razões ambientalistas se tornam mais resistentes à proposta de ajudar os animais na natureza.Ver Greig (2017).
[40] Sobre por que tal expansão maximizaria o sofrimento, ver o capítulo 37 do Volume VII desta coleção.
[41] Sobre por que esse é um risco ver Tomasik (2013a), O'brien (2022); Baumann (2022, p. 23-4, 50-3, 56, 84).
[42] Sobre esse risco, ver Mannino *et al.* (2015); Tomasik (2015b); Baumann (2022, p. 12-3, 82-3).
[43] Aqui você pode ver uma explicação resumida sobre todos esses riscos.

5. A abordagem total e a abordagem suficiente

5.1. Introdução

Neste capítulo veremos duas possíveis abordagens para tentar fazer com que mais pessoas aceitem a meta de buscar um mundo melhor para todos os seres sencientes: a *abordagem total* e a *abordagem suficiente*. Veremos algumas vantagens e desvantagens de cada uma dessas abordagens e será defendido que é mais promissor combiná-las, pelo menos em grande parte dos contextos. Serão também apresentados vários exemplos de contextos particulares nos quais é possível aplicá-las e combiná-las e como isso poderia ser feito.

5.2. Leques de compatibilidade: abertos e fechados

O que chamaremos de *leque de compatibilidade* diz respeito à quantidade de ideias adicionais que precisam ser aceitas para se aceitar determinada ideia. Quanto mais ideias adicionais forem necessárias, mais *fechado* será o leque, pois é menor a quantidade de pessoas que aceitam essas ideias adicionais em conjunto. Quanto menos ideias adicionais forem necessárias, mais *aberto* será o leque, pois nesse caso é maior a probabilidade de mais pessoas aceitarem a ideia, seja lá o que pensem sobre outras questões.

É importante identificar qual a amplitude do leque de compatibilidade de uma ideia, pois se pensarmos que uma ideia possui um leque mais fechado e na verdade ela possui um leque mais aberto, perderemos a oportunidade de fazer com que muito mais pessoas a aceitem. Isso é ilustrado pelo exemplo a seguir.

Suponhamos que queremos defender a ideia A, e acreditamos que, para aceitá-la, seja necessário aceitar também a ideia B. Nós passamos então a defender B, para fazer as pessoas aceitarem A. Ao fazer isso, damos a entender para o público que, para se aceitar A, tem-se que aceitar B. Imagine que conseguimos convencer algumas pessoas a aceitarem A, mas que outras pessoas não a aceitam justamente porque não aceitam B. Porém, imagine que depois descubramos que, para se aceitar A, não era necessário aceitar B. Então, poderíamos ter convencido muito mais pessoas a aceitarem A se não tivéssemos defendido B (ou, pelo menos, se não tivéssemos dado a entender que, para aceitar A, era necessário aceitar B).

Assim, se para as pessoas aceitarem uma ideia A, não for necessário que concordem em relação a outras ideias B, C, D, E etc., então é melhor enfatizar que, seja lá o que pensem sobre essas outras ideias, ainda podem aceitar A.

Enfatizar que, mesmo que haja discordância sobre outras coisas, ainda poderia haver concordância em relação ao que estamos propondo tem pelo menos duas vantagens. A primeira, evidente, é que ela aumenta a probabilidade de um número muito maior e diversificado de pessoas aceitarem o que estamos propondo. A segunda, é que ela tende a diminuir a polarização[44], pois enfatiza que, apesar das muitas divergências, pode haver algumas metas em comum.

5.3. Exemplos de visões compatíveis com múltiplas visões em ética e política

Para se aceitar as metas a seguir, não é necessário adotar uma visão específica, seja em termos de teoria ética, seja em termos de vertente política:

- Consideração por todos os seres sencientes.
- Rejeição do especismo.
- Abolição da exploração animal.
- Veganismo
- Redução do sofrimento dos animais selvagens.
- Prevenção dos riscos de sofrimento futuro.
- Preocupação com o futuro em longo prazo.
- Consideração por seres sencientes não orgânicos, caso venham a existir no futuro.

Assim, em vez de defender uma visão específica em ética ou política e apontar que uma implicação dessa visão é aceitar aquelas metas, temos mais chances de que as pessoas aceitem tais metas se defendermos que elas deveriam ser aceitas por todos, independentemente de qual visão em ética ou política adotem. Defender posições específicas pode passar uma impressão errada de que, para se aceitar as metas em questão, é necessário aceitar essas visões específicas (e, então, o resultado ser quem não aceita tais visões rejeitar essas metas).

[44] Sobre por que a polarização aumenta os riscos de sofrimento, ver Baumann (2022, cap. 9).

5.4. A abordagem total e a abordagem suficiente

Acima demos exemplos de metas que podem ser aceitas em sua totalidade por diversas posições. Entretanto, em outras vezes, dependendo do que alguém pense sobre outras questões, aceitará determinada meta apenas em certa medida.

Quando argumentamos a favor de uma ideia, normalmente entendemos a situação em termos de aceitá-la rejeitá-la totalmente. Porém, existe a possibilidade de alguém aceitá-la parcialmente. É claro, se defendemos determinada ideia, pensaremos que o melhor é que as outras pessoas a aceitem totalmente. Entretanto, pode valer muito a pena enfatizar que determinados argumentos que por vezes são endereçados como tentativa de rejeitar a ideia que estamos propondo não implicam rejeitá-la de fato, mas em aceitá-la parcialmente. Ao enfatizar isso, aumentamos as chances de, mesmo quem discorda de sua aceitação completa, ainda aceitá-la pelo menos em alguma medida.

Nesse sentido, podemos distinguir duas abordagens:

Abordagem total: defender o que acreditamos ser a melhor decisão.

Abordagem suficiente: enfatizar que mesmo quem discorda da nossa posição pode aceitá-la parcialmente ou aceitar algumas de suas implicações.

Importante: essas não são estratégias mutuamente excludentes. De fato, no final deste capítulo será defendido não apenas que temos mais chances de melhores resultados se combinarmos ambas, mas também que é arriscado empregar apenas uma delas.

O quadro a seguir lista vários exemplos dessas abordagens quanto a vários tópicos:

Tópico	Abordagem total	Riscos envolvidos	Abordagem suficiente
Critério de consideração moral	Defender que os seres a quem devemos considerar são os seres sencientes, e apenas os seres sencientes.	Quem acha que devemos consideração moral a entidades não sencientes pode achar que está justificado a desconsiderar os seres sencientes.	Enfatizar que, mesmo quem defende considerar entidades não sencientes, deve reconhecer que ser senciente deveria ser *suficiente* para ser considerado, e que ainda existem razões para priorizar os seres sencientes frente a entidades não sencientes, sejam estas totalidades ou organismos vivos.
Teoria ética	Defender uma teoria ética específica que consideramos mais plausível, e mostrar que ela implica rejeitar o especismo.	Quem não aceita tal teoria específica pode achar que não precisa rejeitar o especismo.	Enfatizar que, para se aceitar os argumentos para se rejeitar o especismo, não é necessária a adoção de uma teoria ética específica.
Vertente política	Defender uma vertente política específica, e mostrar que os ideais dela são realizados somente se rejeitarmos o especismo.	Quem é de qualquer outra vertente política pode achar que não precisa rejeitar o especismo.	Enfatizar que o especismo deve ser rejeitado, independentemente de qual vertente política alguém prefira.
Veganismo	Defender o veganismo.	Dado o grau de especismo vigente, muitas pessoas podem achar o padrão exigente demais e não mudarem o seu consumo em nada.	Enfatizar que, mesmo quem ainda não se tornou vegano ainda pode diminuir o consumo e fazer outras coisas para ajudar os animais.

Especismo	Rejeitar o especismo e defender que devemos dar igual consideração a todos os seres sencientes.	Dado o grau de especismo vigente, muitas pessoas podem não concordar com isso e, então, acharem que não precisam dar consideração alguma aos animais não humanos.	Enfatizar que, mesmo que os humanos merecessem maior consideração, isso não implicaria que os animais não merecem consideração alguma, e nem que merecem pouca consideração.
Especismo e priorização de causas	Defender que a igual consideração implica priorizar a situação dos seres sencientes não humanos (dada a quantidade de vítimas, grau de negligência etc.).	As pessoas especistas, por discordarem da igual consideração, podem achar que não precisam dar grande atenção à situação dos animais não humanos.	Enfatizar que, mesmo que alguém dê peso maior aos humanos, dada a quantidade de vítimas, ainda teria que priorizar a situação dos animais não humanos. Ajuda enfatizar também que, mesmo que alguém priorize os problemas humanos, deve ainda considerar muito importante fazer algo pelos animais não humanos.
Magnitude do dano da morte	Defender que pertencer à espécie humana ou possuir maiores capacidades cognitivas não implica necessariamente ser prejudicado com a morte em maior grau.	As pessoas que discordam disso podem achar que os animais são pouco prejudicados com a morte.	Lembrar que, do fato de um indivíduo ser prejudicado com a morte em maior grau do que outro, não se segue que o indivíduo que é menos prejudicado é pouco prejudicado com a morte.

Dano da morte	Defender que os animais não humanos são prejudicados com a morte.	Quem achar que eles não são prejudicados com a morte pode achar que está justificado explorá-los ou não ajudá-los quando vítimas de processos naturais.	Mostrar que, na vasta maioria dos casos, para sermos contra sua exploração e ser a favor de ajudá-los na natureza, basta reconhecermos que são prejudicados com o sofrimento.
Bem-estar dos seres sencientes	Defender uma posição específica em teoria do bem-estar. (Por exemplo, defender que tudo o que importa, em termos de bem-estar dos seres sencientes, é o sofrimento e o prazer — isto é, defender uma teoria hedonista do bem-estar).	Pessoas que acreditam que outras coisas importam em si para o bem-estar (satisfação de preferências, conhecimento, relações etc.) podem pensar que o sofrimento e o prazer não importam.	Enfatizar que acreditar que outras coisas para além do sofrimento e prazer importam para o bem-estar não implica que o sofrimento e o prazer não importem.
Priorização quanto ao futuro	Defender que devemos priorizar o futuro em longo prazo e priorizar evitar riscos de sofrimento futuro (chamados de riscos-s).	Quem discorda disso pode achar que não precisa se preocupar com o futuro em longo prazo e com riscos-s.	Enfatizar que mesmo quem tem outras prioridades ainda tem razões para pensar que o futuro em longo prazo e evitar riscos-s são coisas muito importantes.

Intervenções que afetam os animais selvagens: metas centradas na senciência versus metas ambientalistas.	Defender que, ao tomar decisões que afetam os animais selvagens, devemos acatar uma visão unicamente centrada na senciência (e rejeitar metas ambientalistas), e que isso implica ajudar os animais na natureza.	As pessoas que adotam valores ambientalistas podem pensar que estão justificadas a ser contra ajudar os animais selvagens	Lembrar que defender que entidades não sencientes são moralmente consideráveis não mostra que os seres sencientes não o são, e que ainda temos razões para priorizar os seres sencientes, mesmo que tivéssemos que considerar entidades não sencientes. Pode-se mostrar também que muitos programas para ajudar os animais selvagens não conflitam com as metas ambientalistas (alguns até ajudariam a realizá-las).
Foco na situação dos animais na natureza vítimas de processos naturais (em comparação aos animais explorados).	Defender focar na situação dos animais na natureza vítimas dos processos naturais, em vez de nos animais explorados (dada a quantidade de vítimas, grau de negligência, tratabilidade etc.).	As pessoas que focam nos animais explorados podem pensar que estão justificadas a desconsiderar a situação dos animais selvagens.	Enfatizar que mesmo quem tem outros focos ainda deveria dedicar pelo menos uma parte do seu ativismo a falar da questão do sofrimento dos animais selvagens.

Responsabilidade moral por danos naturais e danos antropogênicos	Defender que temos tanta responsabilidade moral por danos naturais quanto temos por danos antropogênicos.	As pessoas que acreditam que são mais responsáveis por danos antropogênicos podem pensar que não temos dever de fazer nada quanto a danos naturais	Enfatizar que defender que somos moralmente responsáveis em maior grau por uma coisa não implica defender que não o sejamos por outra (pode-se defender, por exemplo, que o sejamos em alto grau, ainda que em grau menor). Também pode ser enfatizado que a quantidade de danos naturais é tão maior do que a de danos antropogênicos que ainda teríamos que priorizar reduzi-los mesmo se déssemos um peso muito maior aos antropogênicos.
Ajuda a animais selvagens e veganismo	Defender que devemos ser veganos e também ser favoráveis a ajudar os animais na natureza.	Quem não é vegano pode achar que só pode ser a favor de ajudar os animais selvagens se algum dia se tornar vegano	Enfatizar que, se pudermos fazer algo para ajudar, devemos fazê-lo, independentemente de se estamos ou não a fazer outras coisas para ajudar.
Estratégias de ativismo	Defender enfaticamente determinadas estratégias de ativismo que acreditamos ser as melhores.	Ativistas que preferem outras estratégias podem achar que não são possíveis compromissos mútuos conosco.	Enfatizar que podemos concordar com determinadas estratégias mesmo que discordemos em outras. Também ajuda enfatizar que, apesar da divergência estratégica, a meta almejada é comum.

Consideração pelos seres sencientes e outras questões filosóficas	Defender a consideração pelos seres sencientes e também se pronunciar abertamente sobre várias outras questões filosóficas (éticas, políticas, metafísicas, epistemológicas etc.)	O leque de discordância em todas essas questões é muito grande. Isso pode fazer (especialmente se defendemos visões controversas em outros tópicos) com que as pessoas não aceitem nossa defesa da consideração pelos seres sencientes.	Enfatizar que a consideração pelos seres sencientes pode ser aceita independentemente do que alguém pensa sobre outras questões filosóficas. Porém, isso não quer dizer que não devemos tomar partido sobre essas outras questões, nem mesmo se forem altamente controversas (ainda que essa seja outra possibilidade também).
Critérios para a senciência e natureza da consciência	Defender uma posição específica em filosofia da mente quanto a qual é a natureza da consciência e defender que ela implica reconhecer que seres com um sistema nervoso centralizado são sencientes.	As pessoas que não aceitam essa posição específica em filosofia da mente podem pensar que estão justificadas em negar que seres que possuem um sistema nervoso centralizado são sencientes	Defender que devemos reconhecer que há uma correlação entre estados cerebrais e estados mentais, seja lá o que pensemos sobre o que é a consciência (por exemplo, independentemente de se mantemos uma posição dualista de substâncias, dualista de propriedades, monista fisicalista, monista idealista etc.)

Implicações controversas do que defendemos	Expor abertamente que aquilo que defendemos tem algumas implicações controversas, e defender que o senso comum é que está errado.	As pessoas podem não aceitar nossa proposta se perceberem que ela tem essas implicações controversas.	Enfatizar que, mesmo que alguém discorde do que fazer quanto aos casos controversos, isso não implica rejeitar a proposta como um todo. Por exemplo, alguém rejeitar intervenções em conflitos entre animais não implica rejeitar vacinações, tratamento de doenças, ajuda em desastres etc. Outra opção é esconder a implicação controversa. Entretanto, se o público percebe por si próprio a implicação, nos considerará desonestos por escondê-la.

5.5. Conclusão: é importante combinar ambas as estratégias

Como vimos acima, ambas as estratégias, se utilizadas isoladamente, apresentam riscos. O risco da estratégia total é as pessoas entenderem equivocadamente que, se não aceitam totalmente certa visão, não têm razões para aceitar parcialmente o que está sendo proposto. Por sua vez, o risco geral da estratégia suficiente é que ela não discute questões que, de fato, são muito importantes e sobre as quais talvez as pessoas devessem mudar o que pensam.

Assim, a questão é sobre o grau de foco que deveríamos ter em ambas as estratégias, já que parece melhor usar ambas. Por exemplo, uma opção é focar na abordagem total e enfatizar que, mesmo quem não concorda ainda poderia aceitar parcialmente o que foi defendido. Mesmo que optemos por um foco maior no que for suficiente, isso não significa que argumentar a favor da meta total não seja importante. Por exemplo, certamente um mundo em que muitas pessoas são antiespecistas tem consequências muito diferentes de um mundo em que muitas pessoas apenas consideram os animais não humanos, mas em menor grau. Assim,

a abordagem total também é muito importante (pelo menos em boa parte dos contextos listados acima).

A decisão por um foco maior na abordagem total ou na suficiente depende de sabermos o que realizaria de modo mais eficiente nossas metas. Por exemplo, elas seriam melhor realizadas se um número maior de pessoas as aceitarem parcialmente ou se um número menor de pessoas as aceitar por completo? A resposta para isso dependerá, no caso de cada meta: (1) do número de pessoas que a aceitaria totalmente versus o número de pessoas que a aceitaria parcialmente e; (2) do quanto mais cada pessoa que a aceita totalmente faria para alcançar a meta, em comparação àquelas que a aceitam parcialmente.

Independentemente das respostas para essas difíceis questões, parece que argumentar apenas a favor do ideal, sem enfatizar o suficiente envolve riscos altos. Por outro lado, falar apenas do suficiente é não ousar discutir as questões controversas muito importantes. Começar o quanto antes a discutir essas questões pode fazer a diferença em longo prazo, por tornar o público menos avesso a pensar sobre elas.

6. O desvio de foco em debates: por que o especismo é raramente discutido?

6.1. O desvio de foco

Não é incomum que, em debates sobre práticas que prejudicam os animais não humanos, os defensores de tais práticas tentem manter o foco da discussão em aspectos que não têm a ver com o prejuízo para os animais. A seguir estão alguns exemplos.

- Se o assunto é uso de animais para consumo, abordarão o tema como se o importante para saber se tais práticas são ou não justificáveis fossem os riscos para saúde humana e os impactos ambientais. Defenderão em seguida que o consumo de animais pode, sim, ser saudável e sustentável.

- Se o assunto é a experimentação animal, abordarão o tema como se o importante para saber se tais práticas estão justificadas fossem os benefícios para humanos. Defenderão em seguida que a experimentação animal pode, sim, ser segura para os humanos.

- Se o assunto é a matança de animais selvagens motivada por ideais ambientalistas, tratarão a questão como se o importante para saber se tais práticas estão ou não justificadas é saber se elas ajudam ou não a alcançar as metas ambientalistas. Em seguida defenderão que tal matança está justificada porque são animais de espécies invasoras e representam uma ameaça à flora e à fauna nativa (por exemplo, por se alimentarem de plantas raras ou cruzarem com animais nativos e gerarem híbridos, fazendo com que a espécie nativa não seja mais "pura") e assim por diante.

Em nenhum dos casos é discutido se, mesmo se tais alegações forem verdadeiras, tais práticas ainda poderiam ser injustificáveis devido ao prejuízo que elas causam aos animais. Nossas obrigações para com os animais e o especismo são tópicos raramente discutidos. Não é que essas pessoas chegam a defender que não devemos ter consideração pelos animais, ou que essa consideração deve ser muito pequena. Simplesmente essa questão é completamente ignorada. É como se ela não existisse.

Por vezes, isso é planejado. Por exemplo, alguém pode perceber que não tem bons argumentos para justificar as práticas especistas, mas, como não pretende mudar sua posição, desvia o foco para não ficar nítido que não tem bons argumentos.

Em outros casos, porém, é possível que tal desvio seja feito sem ser premeditado. Pode ser que algumas dessas pessoas sequer façam ideia de que o modo como nossas decisões afetam os animais é uma questão ética. Pode ser que achem tão óbvio que os animais não merecem respeito que sequer lhes passe pela cabeça que tal ideia pode estar equivocada.

Independentemente de ser ou não planejado, o fato é que na maioria dos debates o foco acaba sendo desviado, e a consideração moral dos animais não é discutida. Como apontado a seguir, esse resultado ocorre também muito por conta da colaboração (novamente, intencional ou não) das pessoas que dizem estar lá para defender os animais.

6.2. Caindo na cilada

Geralmente a resposta dos defensores dos animais ao desvio de foco é, curiosamente, aceitá-lo e passar a discutir as outras questões colocadas por quem pretende justificar as práticas que prejudicam os animais. Surpreendentemente, os próprios defensores dos animais raramente discutem a consideração moral dos animais (e, frequentemente, o desvio de foco parte dos próprios defensores dos animais!). A seguir estão exemplos nos três contextos listados acima

- *Exemplo 1*. Os defensores do consumo de animais alegam que o mesmo é justificável porque pode ser saudável e sustentável. Os defensores dos animais poderiam simplesmente responder que, mesmo se esse for o caso, o consumo de animais seria ainda injustificável, da mesma maneira que matar humanos para consumi-los seria injustificável mesmo se for saudável e sustentável.

  Os defensores dos animais poderiam perguntar o seguinte: "por que um ato seria correto por ser saudável e sustentável, e outro ato seria errado, apesar de ser igualmente saudável e sustentável?". Os defensores do consumo de animais provavelmente responderiam que é porque em um caso as vítimas são humanas e em outro não são. E os defensores dos animais poderiam perguntar por que a espécie seria um critério moralmente relevante, e não um critério arbitrário como são a raça e o

gênero, e assim o debate continuaria.

Entretanto, não é isso o que geralmente acontece. Geralmente os defensores dos animais focam em contestar a alegação de que o consumo de animais pode ser saudável ou sustentável.

- *Exemplo 2*. Os defensores da experimentação animal alegam que ela está justificada porque pode oferecer benefícios para os humanos. Novamente, aqui os defensores dos animais poderiam responder que o fato de uma prática oferecer benefícios a membros de um grupo não justifica automaticamente essa prática, principalmente quando se está a computar de maneira arbitrária os prejuízos para membros de outros grupos (no caso, os prejuízos para os animais recebem um peso menor, ou sequer recebem algum peso).

  Poderia ser feita uma analogia com o caso humano. Se um cientista alegasse que está justificado fazer experimentos em humanos de pele escura porque isso beneficiaria os humanos de pele clara, ficaria muito nítido que apontar isso é insuficiente para justificar tal prática. Poder-se-ia perguntar, então, o seguinte: "porque uma prática seria correta por causar benefícios, apesar dos prejuízos que causa, e outra seria errada por conta dos prejuízos que causa, apesar de causar benefícios?".

  Novamente, os defensores da experimentação diriam provavelmente que a diferença é que, em um caso as vítimas são humanas, e em outro não. Mas, novamente, os defensores dos animais poderiam perguntar por que a espécie não seria um critério arbitrário como a cor da pele, e assim o debate continuaria.

  Mas, não é isso o que ocorre. Geralmente, os defensores dos animais limitam-se a defender que a experimentação animal, devido à diferenças de fisiologia, não é segura para os humanos.

- *Exemplo 3*. Os defensores da matança de animais selvagens motivada por ideais ambientalistas alegam que a mesma está justificada porque tais animais representam uma ameaça aos ideais ambientalistas. Novamente, aqui poderia ser respondido que isso parece insuficiente para justificar a matança. Afinal de contas, não existe espécie

que represente maior ameaça aos ideais ambientalistas do que a humana, mas, isso não parece justificar matar humanos em massa.

Então, poderia ser perguntado o seguinte: "por que uma matança seria correta por proteger os ideais ambientalistas e outra seria errada apesar de proteger (em maior grau) os ideais ambientalistas?".

Novamente, os defensores da matança diriam que é porque em um caso as vítimas são humanas e em outro não. E, novamente, poder-se-ia questionar o critério da espécie e assim o debate poderia prosseguir.

Mas, novamente, não é isso que os defensores dos animais geralmente fazem. Optam por defender que a matança de animais não é boa de um ponto de vista ambientalista.

Em resumo, os defensores dos animais poderiam conter o desvio de foco, e trazer o foco para a discussão sobre a consideração moral dos animais. Mas, não é isso que geralmente fazem. Geralmente "compram" o desvio de foco. O resultado é que a consideração moral dos animais raramente é discutida. Por que isso acontece? É o que discutiremos no item a seguir.

6.3. Por que o desvio de foco é aceito pelos defensores dos animais?

Assim como o desvio de foco por parte de quem defende as práticas que prejudicam os animais pode ser planejado ou não, a aceitação do desvio por parte dos defensores dos animais também pode ser ou não consciente.

A seguir estão várias hipóteses do porquê o desvio é aceito pelos defensores dos animais. É claro, essas hipóteses não são as únicas possibilidades. E, mais importante, essas hipóteses não são mutuamente excludentes, pois a motivação pode ser diferente no caso de diferentes pessoas e até mesmo no caso de uma mesma pessoa em situações diferentes.

Hipóteses:

1) Distração.

É possível que os defensores dos animais não percebam que o foco está sendo desviado. Quando percebem (se é que percebem) já estão enrolados na teia discutindo outras questões, sem saber como trazer o foco do debate para a consideração moral dos animais.

2) Vergonha

É possível que os defensores dos animais percebam que o desvio de foco está a ser feito, e não concordem com isso, mas tenham vergonha de realmente defender os animais. Há uma probabilidade considerável de isso ocorrer em muitos casos por conta do tamanho da influência que a pressão social exerce. Como a sociedade é altamente especista, é bastante possível que algumas pessoas não defendam os animais pelo medo de serem ridicularizadas (isso é potencializado se elas não conhecerem argumentos para defender sua posição).

3) Concordância

Também é possível que, apesar de se apresentarem como defensoras dos animais, algumas dessas pessoas não o sejam de fato, e concordem que os prejuízos sobre os animais não sejam determinantes para saber se as práticas em questão têm ou não justificativa e, por isso, aceitam o desvio de foco.

Por exemplo, há muitas pessoas que se dizem veganas mas com isso não querem dizer que buscam evitar ao máximo prejudicar os animais e que são contra sua exploração, e sim, que não consomem produtos de origem animal por razões ambientalistas, de saúde ou por preocupação com seres humanos desfavorecidos (apesar de não ser isso que significa o termo veganismo). Novamente, a mudança no significado do conceito de veganismo pode ser intencional (para fazer o publico pensar que aquelas pessoas estão ali para defender os animais) ou por ignorância, por não fazerem ideia do que é veganismo.

4) Crença de que não é possível discutir ética

Outra possibilidade é algumas pessoas aceitarem o desvio de foco por acreditarem que não é possível discutir ética. Por essa razão, limitam-se a discutir as afirmações sobre os fatos.

É bastante comum a crença de que "em ética, é tudo relativo/subjetivo" e que não há visões que são mais plausíveis ou menos plausíveis. Então, alguém que mantém essa crença poderia pensar: "essas pessoas acreditam que está justificado desconsiderar os animais e eu discordo, e fim de papo, não há o que se discutir".

Segundo essa visão, não é possível avaliar se as metas que alguém almeja são certas ou erradas, justas ou injustas: tudo o que seria possível fazer é investigar se determinada ação conduz ou não à meta almejada.

Assim, se um defensor dos animais pensa dessa maneira, e percebe que, para os seus interlocutores, tudo o que importa são os humanos ou as metas ambientalistas, vai tentar mostrar que o consumo de animais não é saudável ou sustentável, que a experimentação animal apresenta riscos para os humanos, que a matança de animais selvagens não alcança as metas ambientalistas e assim por diante. Em resumo, a crença é a de que é impossível alguém passar a considerar os animais porque é impossível alguém mudar sua posição quanto a metas, valores, princípios etc.

É de se surpreender que tais pessoas pensem assim. Afinal de contas, a esmagadora maioria das pessoas que são hoje defensoras dos animais não o foram desde sempre. Por exemplo, a vasta maioria antes consumia animais e em algum momento de suas vidas parou para refletir e concluiu que não havia justificativa para fazê-lo. Então, é de se estranhar que acreditem, tanto que não há o que se refletir sobre isso, quanto que não é possível que as pessoas mudem o que pensam sobre isso.

Além disso, qualquer pessoa que conhece um pouco sobre ética animal sabe que as tentativas de justificar o especismo têm sido discutidas amplamente pelo menos desde a década de 1970. Ao vermos esse debate, fica muito nítido o quão problemáticas são as tentativas de justificar o especismo e o quão sólidos são os argumentos a favor da igual consideração de todos os seres sencientes. A ideia de que em ética todas as posições são igualmente plausíveis soa razoável somente se não nos dermos o trabalho de olhar para os argumentos oferecidos por cada lado.

Aliás, se uma pessoa não tem um bom argumento para defender sua posição e o adversário tem um bom argumento para defender a posição oposta, é sempre uma boa desculpa afirmar que todas as posições são igualmente plausíveis e que não existe certo e errado.

5) A crença de que é possível discutir ética, mas que é impossível mudar as pessoas

Outra possibilidade é alguns defensores dos animais concordarem que é possível discutir ética, e que é até possível mostrar que o especismo é injustificável, mas acreditarem que é impossível que as pessoas mudem o que pensam, mesmo sabendo que estão erradas. De acordo com essa visão "uns nascem bons, outros nascem maus, e ponto final". Contudo, novamente, os defensores dos animais deveriam saber, a partir do seu próprio caso, que as coisas não são assim.

6) A crença de que é mais eficiente se limitar a discutir os fatos

Por fim, outra possível motivação para defensores dos animais aceitarem o desvio de foco seria que, apesar de reconhecerem que há fortes argumentos contra o especismo e que é possível mudar o que as pessoas pensam, acreditarem que não questionar o especismo (e limitar-se a discutir as afirmações factuais feitas pelos defensores das práticas especistas) é mais eficiente para convencer os interlocutores a pararem de prejudicar os animais.

Por exemplo, os defensores dos animais poderiam pensar que, por não terem de questionar as metas e valores que seus adversários adotam, é mais fácil fazer com que mudem de atitude se conseguirem mostrar que a prática em questão não condiz com suas metas e valores.

Um problema com essa estratégia é que inúmeras vezes as metas e valores de seus adversários serão melhor realizados prejudicando os animais. Por exemplo, é verdade, há muitas formas de consumo de animais que não são saudáveis e cujas formas de explorá-los não são ambientalmente sustentáveis. Porém, há várias outras formas que o são (e é sempre possível tentar criar outras que o sejam). A experimentação animal para beneficiar humanos apresenta riscos para os humanos por conta das diferenças fisiológicas. Porém, a experimentação animal para beneficiar animais da mesma espécie não apresenta esse risco. Analogamente, há casos onde a maneira mais eficiente de garantir as metas ambientalistas é não prejudicar os animais selvagens (ou até mesmo ajudá-los). Entretanto, em outras vezes o modo mais eficiente de alcançar as metas ambientalistas é prejudicar os animais.

O que ocorre em muitos casos é os defensores dos animais insistirem que não é possível explorar os animais de modo sustentável, que comida de origem animal jamais pode ser saudável, e assim por diante. Isto é, precisam "forçar a barra" quanto aos fatos, para estes caberem no que querem defender. Mas, o caminho não deveria ser este, e sim, não ter receio de apresentar argumentos contra o especismo. Veremos algo sobre isso a seguir:

Quando a discussão é limitada aos fatos, o especismo nunca é questionado. O especismo é a causa de os animais estarem na situação em que estão. Portanto, parece impossível mudar essa situação sem questionar o especismo. Além disso, quando alguém aceita o desvio de foco está, ainda que sem pretender, a reforçar as visões antropocêntrica e ambientalista, e a enfatizar que os animais realmente não importam por si (e isso tem um efeito grande no público, sobretudo por perceberem que os defensores dos animais simplesmente não falam nada a favor dos animais). Então, não é só que aceitar o desvio de foco pode ser ineficaz para mudar a situação dos animais: tem boas chances de ser contraproducente.

Por fim, há um problema estratégico com essa visão. Se almejamos ter a maior eficiência em mudar o comportamento das pessoas de modo a favorecer os animais, então é melhor focar no público que demonstra uma maior abertura a considerar os animais, pois dessa maneira é maior a probabilidade que seus valores venham a estar alinhados com a meta de favorecer os animais (e, então, conseguiremos um melhor resultado focando nessas pessoas). Parece que muitos defensores dos animais têm a impressão de que é impossível mudar o comportamento das pessoas de modo a favorecer os animais por terem escolhido focar justamente no público mais avesso a pensar sobre a consideração moral dos animais.

6.4. Conclusão

Vimos neste capítulo que, em debates sobre práticas que prejudicam os animais, geralmente o foco é desviado para questões que não têm a ver com o prejuízo para os animais. Esse desvio de foco acaba dando a entender que o prejuízo para os animais não é determinante (ou sequer importante) para saber se tais práticas são ou não justificáveis.

Vimos que esse desvio de foco, dependendo do caso, pode ser ou não intencional por parte de quem tenta justificar as práticas que prejudicam os animais. Vimos também que, igualmente, a aceitação por parte dos defensores dos animais do desvio de foco pode ser ou não proposital.

Entretanto, vimos que, independentemente de ser ou não proposital, o desvio de foco possui o mesmo efeito: o especismo não é discutido.

Não há boas razões para os defensores dos animais aceitarem esse desvio de foco pois, enquanto o especismo não for amplamente discutido, não haverá mudança no modo como as pessoas veem os animais não humanos e, como consequência, a situação dos animais não humanos dificilmente mudará, pois então a raiz do problema nunca será atacada.

7. Crenças morais, motivação para agir e o papel da reflexão sobre ética

7.1. O caso dos especialistas em ética animal que consomem animais

Este capítulo pretende ser uma breve reflexão sobre a questão da motivação moral, a partir de casos que por vezes ocorrem no debate sobre a consideração moral dos animais não humanos.

A ética animal é a área da ética aplicada que estuda a moralidade das nossas decisões que afetam os animais não humanos. Por vezes é defendido que o fato de existirem especialistas em ética animal que continuam consumindo animais é uma prova de que acreditar que algo é certo/errado não tem influência alguma em mudar as atitudes das pessoas.

Segundo essa visão, para as pessoas se importarem em mudar uma prática, é insuficiente que concluam que ela está errada: é necessário algo que as "toque", como uma imagem ou um vídeo chocante, uma música, um acontecimento em suas vidas pessoais, lerem uma história tocante etc. Em resumo, segundo essa visão, é sempre necessária a persuasão não racional.

Neste texto será defendido que é precipitado concluir, a partir do fato de que há especialistas em ética animal que consomem animais, que então a crença de que algo é certo/errado não cria uma motivação para se agir de acordo. Como veremos nos itens a seguir, há pelo menos outras cinco possibilidades, que podem estar a ocorrer no caso desses especialistas.

7.2. Talvez não considerem errado consumir animais

Uma possibilidade é algumas dessas pessoas serem especialistas em ética animal mas, por alguma razão, não concordarem que o consumo de animais seja injustificado. Se esse for o caso, essas pessoas estão a fazer exatamente o que acreditam ser correto. É claro, isso não quer dizer que elas *estão* corretas ao pensarem assim. Quer dizer apenas que, se for isso o que está a acontecer, então apontar para o caso dessas pessoas não mostra que a crença de que algo é certo/errado não influencia as atitudes (muito pelo contrário: é a sua crença de que consumir animais está justificado que as faz continuarem a consumir animais).

7.3. Talvez considerem pouco errado consumir animais

Há graus com que as pessoas consideram uma atitude certa ou errada. Por exemplo, normalmente consideramos atropelar um pedestre um erro muito grave. Por outro lado, chegar atrasado quinze minutos em uma reunião é normalmente considerado um erro leve. É por isso que tomamos muito mais cuidado para não atropelar alguém do que para evitar de chegarmos atrasados em uma reunião. Se é assim, então *o quanto* alguém acha que uma prática é certa ou errada tem muita influência no quanto ela vai se esforçar para agir de acordo.

Assim, é possível que alguns desses especialistas deem alguma consideração moral aos animais não humanos, mas muito menor do que aquela dada aos humanos. Assim, mesmo que digam que consideram o consumo de animais algo errado, talvez não considerem isso como um erro lá muito grave. E, mais uma vez, o caso dessas pessoas não corrobora a tese de que as crenças de alguém sobre o que é certo e errado não tem influência em suas atitudes. Muito pelo contrário: se for isso o que está a ocorrer, isso mostra que sua atitude é reflexo justamente de acreditarem que a exploração animal não é um erro muito grave.

7.4. Talvez não estejam sendo sinceros quanto ao que reportam

Poderia ser objetado que há pessoas que dizem que consideram o uso de animais para consumo algo muitíssimo errado, mas que tampouco param de consumi-los. Entretanto, isso ainda é insuficiente para se concluir que a crença de que uma prática é certa/errada não motiva alguém a agir de acordo. Isso se dá por duas razões, explicadas a seguir.

A primeira é que há a possibilidade de alguém dizer que considera o consumo de animais algo muitíssimo errado, mas não estar sendo sincero e, na verdade, não considerar algo assim lá tão errado. A segunda é que, mesmo se estiver sendo sincero, é possível que tal pessoa apresente o problema conhecido como *fraqueza de vontade*, que abordaremos no próximo item.

7.5. Talvez tenham vontade fraca

Poder-se-ia alegar que há pessoas que sinceramente consideram o consumo de animais um erro muitíssimo grave e, ainda assim, não param de consumir os animais. Isto é, essas pessoas apresentam o problema conhecido como *fraqueza de vontade*.

Entretanto, apesar de casos de fraqueza de vontade mostrarem que as crenças morais não determinam *sozinhas* o comportamento de alguém, não mostram que as crenças morais não têm *influência* no comportamento. No caso dessas pessoas, a motivação gerada pela crença de que o consumo de animais é um erro gravíssimo provavelmente tem que competir com outras motivações contrárias (por exemplo, a pressão social, o prazer obtido com os alimentos que já está acostumada, a associação afetiva entre a comida de origem animal e eventos sociais etc.).

7.6. Talvez decidam não fazer o que se sentem motivados a fazer

Outra possibilidade, ainda, é a crença moral criar uma motivação para agir de acordo, não haver outras motivações conflitantes, mas a pessoa simplesmente decidir não fazer aquilo que considera certo e que se sente motivada a fazer. Esses casos parecem ser mais raros. Mas, novamente, tais casos mostrariam apenas que as crenças morais não *determinam* o comportamento de alguém, mas não mostrariam que elas não criam uma *motivação* para agir de acordo.

7.7. Conclusão

O fato de haver especialistas em ética animal que consomem animais é insuficiente para se concluir que as crenças de alguém sobre o que é certo/errado fazer não geram uma motivação para agir de acordo. Como vimos, há pelo menos outras cinco possibilidades do que está a ocorrer nesses casos: (1) não considerarem consumir animais um erro; (2) considerarem consumir animais um erro, mas não um erro grave; (3) dizerem que consideram consumir os animais um erro grave, mas estarem mentindo; (4) considerarem um erro grave mas a motivação gerada por essa crença ter de competir com outras motivações contrárias; (5) considerarem um erro grave e não haver motivações contrárias, mas decidirem não fazer aquilo que se sentem motivados a fazer.

Isso tudo pode gerar uma sensação de decepção em algumas pessoas, em relação à força dos argumentos em termos de mudar o comportamento das pessoas. Entretanto, isso é precipitado. O que vimos acima mostra apenas que argumentos não são ferramentas mágicas que nos dão controle sobre as decisões de quem vai ouvir os argumentos. Como vimos, o comportamento da pessoa é resultado de muitos fatores e, por mais que alguém argumente da melhor maneira possível, e a outra pessoa aceite o argumento, não temos poder de decidir se ela vai seguir na prática o que concluiu ou não. Isso só ela é capaz de fazer.

Diante disso, algumas pessoas poderiam então pensar que é melhor abandonar a persuasão racional e adotar táticas de persuasão não racional. Mas, o ponto é: qualquer outra forma de persuasão tem os mesmos limites. Diante de táticas de persuasão não racional a pessoa pode simplesmente não dar bola, ou pode dizer que concorda e não agir de acordo (novamente, pode haver motivações conflitantes, pode simplesmente decidir não seguir o que ela se sente motivada a fazer etc.). Aliás, as táticas de persuasão não racional parecem ter limites ainda maiores, pois a persuasão racional pelo menos consegue explicar as razões para se aceitar ou rejeitar determinada prática. Isso parece mostrar que a persuasão racional, com todos os seus limites, ainda é o melhor de que dispomos.

8. Objeções normativas disfarçadas de objeções estratégicas

8.1. Objeções normativas e objeções estratégicas

Por vezes alguém não concorda com determinada meta. Chamaremos isso de *objeção normativa*. Em outras vezes, alguém concorda com a meta, mas acredita que determinada estratégia não será eficiente para alcançá-la. Chamaremos isso de *objeção estratégica*.

Em algumas vezes as pessoas reportam sinceramente se a sua objeção é normativa ou se é estratégica. Entretanto, há casos nos quais alguém diz que sua discordância é estratégica, mas na verdade não concorda com a meta proposta. Neste texto exploraremos como isso acontece em debates sobre questões de ética animal.

8.2. A alegação de que "isso seria ótimo, mas não vai dar certo"

Há muitos casos onde alguém afirma que concorda com certa proposta, mas alega que defendê-la seria inútil (isto é, que não teria efeito) ou mesmo contraproducente (isto é, teria o efeito contrário daquele pretendido).

Argumentos desse tipo surgem frequentemente contra qualquer posição que aponte que deveríamos nos preocupar com algo que até então não havíamos visto como um problema. A seguir veremos alguns exemplos.

8.3. Exemplos em questões de ética animal

A seguir estão exemplos de argumentos desse tipo em sete contextos distintos:

Exemplo 1. Diante da proposta de considerar moralmente os animais, afirmar algo como:

"Concordo que devemos considerar os animais. Contudo, se já é difícil as pessoas considerarem os humanos, que dirá considerarem os outros animais. Por isso, é melhor deixarmos para as gerações futuras a defesa dos animais e agora defendermos apenas os humanos, pois isso é o que tornará possível que no futuro as pessoas passem a considerar os animais. Apontar agora que as razões para considerar os humanos implicam em considerar

os animais só vai é fazer as pessoas acharem absurda a ideia de consideração moral e então rejeitarem considerar até mesmo os humanos".

Exemplo 2: Diante da proposta de lutar contra o especismo, afirmar algo como:

"Concordo que devemos rejeitar o especismo. Contudo, se já é difícil as pessoas rejeitarem o racismo e o sexismo, que dirá rejeitarem o especismo. Por isso, é melhor deixarmos para as gerações futuras a luta contra o especismo e agora focarmos apenas em lutar contra o racismo e sexismo, pois isso é o que tornará possível que no futuro as pessoas rejeitem o especismo. Apontar no momento atual que rejeitar o racismo e o sexismo implica rejeitar o especismo só vai é fazer as pessoas não rejeitarem nem o racismo nem o sexismo".

Exemplo 3: Diante da proposta de defender a abolição da exploração animal, afirmar algo como:

"Concordo que a exploração animal deve ser abolida. Contudo, se já é difícil as pessoas aceitarem explorar menos os animais, que dirá aceitarem abolir a exploração. Por isso, é melhor deixarmos para as gerações futuras a defesa da abolição e agora focarmos apenas em reformas na exploração animal, pois isso é o que tornará possível no futuro as pessoas aceitarem aboli-la. Defender agora a abolição só vai é fazer as pessoas rejeitarem até mesmo diminuir o sofrimento dos animais explorados".

Exemplo 4: Diante da proposta de se chamar a atenção para a situação dos invertebrados (pois são a vasta maioria dos animais, tanto no sistema de exploração quanto na natureza), afirmar algo como:

"Concordo que devemos considerar os invertebrados. Contudo, se já é difícil as pessoas considerarem os vertebrados, que dirá considerarem os invertebrados. Por isso, é melhor deixarmos para as gerações futuras a defesa dos invertebrados e agora focarmos apenas nos vertebrados, pois isso é o que tornará possível que no futuro as pessoas considerem os invertebrados. Defender agora os invertebrados só vai é fazer com que as pessoas não aceitem considerar nem mesmo os vertebrados".

Exemplo 5: Diante da proposta de ajudar os animais selvagens vítimas de processos naturais afirmar algo como:

"Concordo com a proposta de ajudar os animais selvagens vítimas de processos naturais. Contudo, se já é difícil as pessoas aceitarem ser veganas, que dirá aceitarem se preocupar com sofrimento e morte que não advêm de práticas humanas. Por isso, é melhor deixarmos essa questão para as gerações futuras e agora focarmos apenas no veganismo, pois isso é o que tornará possível no futuro as pessoas aceitarem a proposta de ajudar os animais selvagens. Apontar agora que considerar os animais implica, além de rejeitar sua exploração, também ajudar os animais selvagens, só vai é fazer as pessoas não rejeitarem nem mesmo a exploração".

Exemplo 6: Diante da proposta de que deveríamos fazer algo para prevenir que no futuro o sofrimento seja multiplicado para níveis astronômicos, afirmar algo como:

"Concordo com a preocupação com o futuro em longo prazo. Contudo, se já é difícil as pessoas se preocuparem com o presente ou com o curto prazo, que dirá se preocuparem com o longo prazo. Por isso, é melhor deixarmos para as gerações futuras a defesa da preocupação com o longo prazo e agora focarmos apenas no presente ou no curto prazo, pois isso é o que tornará possível que no futuro as pessoas aceitem a preocupação com o longo prazo. Apontar agora que considerar os seres sencientes do presente ou do futuro próximo implica considerar os seres sencientes do futuro distante só vai é fazer as pessoas não aceitarem considerar nem mesmo os seres sencientes do presente.

Exemplo 7: Diante da proposta de que, se no futuro vierem a existir seres sencientes não orgânicos, eles devem receber tanta consideração quanto qualquer outro ser senciente, afirmar algo como:

"Concordo com a consideração por seres sencientes não orgânicos. Contudo, se já é difícil as pessoas aceitarem considerar os animais, que dirá aceitarem considerar seres sencientes não orgânicos. Por isso, é melhor deixarmos para as gerações futuras a defesa de todos os seres sencientes, orgânicos e não orgânicos, e agora focarmos apenas nos animais, pois isso é o que tornará possível que no futuro as pessoas aceitem considerar seres sencientes não

orgânicos, caso vierem a existir. Apontar agora que considerar os animais implica considerar seres sencientes não orgânicos caso vierem a existir só vai é fazer as pessoas não aceitarem considerar nem mesmo os animais.

Os exemplos acima são apenas algumas amostras desse tipo de argumento. Como deve estar claro agora, todos eles seguem um mesmo padrão (que detalharemos no item 8.7), e esse padrão aparece em muitos outros contextos. Porém, os exemplos acima são suficientes para o que este texto almeja discutir.

8.4. Uma possibilidade: a motivação real não ser aquela que é declarada

Algo comum a todos os exemplos acima é o fato de as objeções serem apresentadas como objeções estratégicas. Isto é, o proponente da objeção enfatiza que concorda com a meta proposta, mas alega que defendê-la (ou, pelo menos, defendê-la agora) será inútil ou até mesmo contraproducente.

É possível que, em vários casos nos quais as alegações acima são feitas a ressalva seja realmente estratégica. Entretanto, há pelo menos outra possibilidade: na verdade a pessoa não concorda com a meta proposta, mas diz que é contra defendê-la por razões estratégicas.

Em resumo, pode ser que, apesar de ser dito "não faça isso porque não vai dar certo", o receio real seja exatamente o contrário: "não faça isso porque pode dar certo, e eu não quero esse resultado'". Isto é, apesar de ser dito "não adianta defender isso porque ninguém vai aceitar" pode ser que na verdade o receio real seja as pessoas aceitarem o que está sendo proposto. Nesses casos o que é almejado é fazer com que o interlocutor desista de defender uma ideia da qual se discorda, mas, fingindo que se concorda com ela.

Não significa que isso necessariamente seja feito de modo deliberado. É possível que seja deliberado em alguns casos, e em outros seja feito de modo inconsciente. Mas, seja consciente ou inconsciente, é uma objeção normativa disfarçada de objeção estratégica.

8.5. É possível detectar uma objeção normativa disfarçada?

Há como saber quando alguém apresenta uma objeção estratégica para disfarçar que sua discordância é normativa? Um possível teste seria perguntar: "se você descobrisse que está enganado, e que defender a ideia em questão agora é a melhor forma de alcançá-la e de alcançar as outras metas que desejamos, você ainda seria contra defendê-la?". Se nesse caso a pessoa ainda for contra, então sua objeção é normativa.

Entretanto, esse teste não terá sucesso se quem disfarça sua objeção normativa de objeção estratégica o faz deliberadamente, e perceber que estamos a tentar averiguar se sua ressalva é mesmo estratégica como diz. Se perceber que estamos a testá-lo poderá mentir afirmando que, se defender a ideia em questão agora fosse uma boa estratégia, prontamente aceitaria defender a ideia em questão.

Porém, esse teste funcionará se o objetivo for averiguarmos isso em nós mesmos. Como veremos em mais detalhes no item 8.7, por vezes a objeção normativa é disfarçada de objeção estratégica de modo inconsciente. Então, é sempre possível alguém perguntar a si próprio: "se fosse provado que defender a ideia em questão agora é uma boa estratégia para alcançar o que ela propõe, eu ainda seria contra?". Se sim, a discordância é normativa.

8.6. Por que isso ocorre?

Se alguém discorda de certa meta, por que simplesmente não diz que sua discordância é normativa, em vez de dizer que sua objeção é estratégica quando esse não é o caso? Há várias razões pelas quais é possível que isso ocorra. A seguir estão quatro exemplos.

Uma primeira possibilidade é a pessoa fazer isso para não ficar explícito que não tem bons argumentos para rejeitar a meta proposta.

Uma segunda possibilidade é a pessoa pensar que o disfarce tornará mais fácil convencer o interlocutor. Por exemplo, alguém poderá pensar que o interlocutor não dará ouvidos para quem discorda de sua meta, mas que escutará aqueles que aceitam a meta mas pensam que defendê-la agora será inútil ou contraproducente.

Uma terceira possibilidade é alguém perceber que a ideia em questão vem sendo cada vez mais aceita, e que discordar dela poderia ser mal visto. Peguemos um exemplo com a consideração moral dos animais não humanos. Em décadas anteriores, as objeções a tal consideração costumavam ser explicitamente normativas: era defendido que não temos obrigações para com os animais, que os humanos devem receber um tratamento privilegiado, que a exploração animal está justificada etc. Entretanto, com o passar dos anos um número cada vez maior de pessoas passou a rejeitar o especismo. Assim, se alguém perceber que pode "não pegar bem" defender o especismo, isso pode levá-la a dizer que sua discordância é estratégica (para disfarçar que a objeção é normativa). O mesmo vale para os contextos dos outros exemplos que vimos.

Por fim, uma quarta possibilidade é o desejo de evitar a dissonância cognitiva, isto é, o desconforto que decorre de termos crenças conflitantes entre si ou de termos atitudes conflitantes com nossas crenças. Por exemplo, pode ser que alguém acredite que a proposta em questão tem boas razões a seu favor, mas ela contraria suas crenças e atitudes que cultivou durante muitos anos. Assim, ela passa a afirmar que defender a proposta em questão não vai dar certo, para poder continuar a manter as crenças e atitudes que mantinha antes e, assim, escapar da dissonância cognitiva. Um bom exemplo é quando é afirmado que ajudar os animais selvagens só tornaria tudo ainda pior, apesar da boa intenção, sem investigar se isso realmente aconteceria.

Quando aquelas alegações que vimos no item 8.3 são feitas dificilmente seus proponentes investigam se aquilo que afirmam teria ou não grandes probabilidades de ocorrer. Se não há tal investigação, então muito provavelmente a alegação é feita apenas para evitar a dissonância cognitiva, e não, porque a pessoa realmente possui bons dados para afirmar que aquilo que alega de fato ocorreria. Falaremos mais disso a seguir.

8.7. Um padrão comum em objeções desse tipo

No item anterior falamos de possíveis motivações por trás daquelas alegações que vimos no item 8.3. Será que realmente a pessoa discorda por razões estratégicas ou será que está a disfarçar sua discordância normativa? Se for este segundo caso, faz isso de modo deliberado ou inconscientemente? Seja de modo deliberado ou inconscientemente, por que razão o faz?

Isso tudo é interessante de um ponto de vista da psicologia. Entretanto, para avaliarmos se as alegações em questão são ou não plausíveis, não é necessária essa investigação sobre a motivação real por trás das alegações. Neste e nos próximos dois itens discutiremos a plausibilidade das alegações.

Para começar, é importante observar que há um padrão comum em todas aquelas alegações:

(1) Que ninguém aceitará o que está sendo proposto enquanto outra atitude não for aceita.

(2) Que fazer as pessoas aceitarem essa outra atitude é tão crucial para preparar terreno para a aceitação do que está sendo proposto que deveríamos focar exclusivamente nessa outra atitude e deixar para as próximas gerações a defesa do que queremos propor.

(3) Que defender agora a proposta em questão fará com que as pessoas não aceitem outras posições que queremos que elas aceitem.

A seguir discutiremos de quem é o ônus da prova em relação a essas alegações.

8.8. De quem é o ônus da prova?

Os proponentes daquelas alegações frequentemente assumem que quem discorda delas tem que provar que elas não poderiam ser verdadeiras. Isto é, assumem que o mero fato de não ser impossível que essas coisas aconteçam joga o ônus da prova para o outro lado. Mas não é assim. O ônus da prova é inteiramente de quem faz tais alegações, de mostrar que essas coisas de fato aconteceriam (ou, pelo menos, que haveria grande probabilidade de ocorrerem).

Isso é assim por um motivo simples: o ônus da prova é sempre de quem faz uma alegação que não é óbvia. Por exemplo, se afirmo que quem tem o nome começando com a letra L tem uma predisposição para gostar de músicas que começam no tom de dó menor, cabe a mim provar que isso é verdadeiro (e não, quem duvida disso ter que provar que é falso).

Para entender melhor por que o ônus da prova é de quem faz tais alegações, considere o seguinte exemplo.

Exemplo 8: Diante da proposta de combatermos o racismo e o sexismo, alguém afirmar algo como:

"Concordo que devemos rejeitar o racismo e o sexismo. Contudo, se já é difícil as pessoas considerarem os indivíduos da própria raça e do próprio gênero, que dirá rejeitarem o racismo e o sexismo. Por isso, é melhor deixarmos para as gerações futuras a luta contra o racismo e o sexismo e agora focarmos apenas em lutar para que as pessoas respeitem os indivíduos da própria raça e do próprio gênero, pois isso é o que tornará possível que, no futuro, as pessoas rejeitem o racismo e o sexismo. Apontar agora que aquilo que realmente explica por que devemos respeitar os indivíduos da própria raça e do próprio gênero implica rejeitar o racismo e sexismo só vai fazer as pessoas não respeitarem nem os indivíduos da própria raça e do próprio gênero".

Diante de uma posição desse tipo, ficaria muito nítido que se está a fazer alegações que são, no mínimo, altamente controversas (e, nesse caso, a possibilidade de que se está a disfarçar de discordância estratégica uma discordância que é na verdade normativa provavelmente seria prontamente percebida). Observe que não é impossível que tais alegações sejam verdadeiras. Mas, como tais alegações não são nada óbvias (aliás, são altamente controversas), cabe a seus proponentes provarem que elas são verdadeiras (ou, pelo menos, que possuem uma probabilidade muito alta de ocorrerem).

Mas, não é isso o que normalmente ocorre no caso das alegações que vimos antes. Normalmente seus proponentes, ou assumem que é o outro lado que tem que provar que elas são falsas, ou então tentam "cumprir" o ônus da prova dizendo coisas como "é óbvio que isso tudo aconteceria" ou "conheço casos nos quais isso aconteceu". Nada disso cumpre o ônus da prova. Primeiro porque dizer "é óbvio que isso tudo aconteceria" não é oferecer razão alguma para pensarmos que ocorreria. Segundo porque apontar para casos onde ocorreu não mostra que isso ocorreria na maioria dos casos, e nem mesmo que ocorreria frequentemente.

Não é fácil cumprir o ônus da prova em relação às alegações que vimos no item 8.3. Primeiro, porque cada uma delas envolve não apenas uma alegação controversa, mas sim três. Segundo, porque se uma das três não for provada o argumento já enfraquece muito, mesmo que fossem provadas as outras duas.

Além disso, há várias razões para se duvidar de tais alegações. No item a seguir veremos cada uma dessas razões separadamente.

8.9. Razões para se rejeitar as alegações

Vimos no item anterior que o ônus da prova é de quem faz aquelas alegações. Neste item veremos que, além disso, podem ser oferecidas razões para duvidarmos das alegações em questão. Veremos também que, em relação a algumas daquelas alegações, mesmo que fossem verdadeiras, não fundamentariam a conclusão à qual seus proponentes almejam.

Consideremos a alegação de que ninguém aceitará o que está sendo proposto enquanto outra atitude não for aceita. Suponhamos que esse fosse o caso. O fato é que, como já há pessoas que aceitam a outra atitude, então quem faz a alegação teria que admitir que essas pessoas poderiam aceitar o que está sendo proposto. Por exemplo, uma das alegações é a de que, para se aceitar ajudar os animais selvagens, antes alguém tem que ser vegano. Como há pessoas que já são veganas, quem faz tal alegação teria que admitir que vale a pena falar sobre ajudar os animais selvagens com essas pessoas. O mesmo vale para qualquer uma das alegações nos outros exemplos.

Além disso, há casos que mostram que aceitar a outra atitude não é necessário para se aceitar o que está sendo proposto. Peguemos novamente como exemplo a proposta de ajudar os animais selvagens. Na verdade vários de seus proponentes relatam que é mais fácil que as pessoas a aceitem do que aceitarem o veganismo. Isso é assim porque tal proposta exige menos individualmente de cada um de nós do que o veganismo, pois normalmente quem ajudaria seriam os profissionais dos programas de ajuda (o que cada um de nós teria de fazer é apoiar tais programas) enquanto o veganismo envolve cada um de nós modificar a forma de se alimentar e se vestir, por exemplo. Isso mostra que, para se aceitar a proposta de ajudar os animais selvagens, é falso que antes alguém tenha que ser vegano. Em qualquer um dos outros exemplos, apontar para o caso de pessoas que aceitam o que está sendo proposto, mas que não aceitam a outra atitude, demonstra que aceitar essa outra atitude não é necessário para se aceitar o que está sendo proposto.

E mesmo que aceitar a outra atitude fosse necessário para se aceitar o que estamos propondo, isso não implica necessariamente que devamos parar de defender o que estamos propondo e deixar tal tarefa para as gerações futuras. Por exemplo, poderia ser que defender agora as duas ideias simultaneamente fosse o melhor para realizar o que almejamos.

Por fim, também há razões para se duvidar da alegação de que defender agora as propostas em questão fará com que as pessoas não aceitem outras posições que queremos que elas aceitem. Há pelo menos outras duas possibilidades. Primeiro, pode ser que aquilo que está sendo proposto não tenha influência alguma em fazer as pessoas aceitarem ou rejeitarem essas outras posições. Segundo, também há a possibilidade de que aquilo que está sendo proposto na verdade contribua para as pessoas entenderem por que devem aceitar essas outras posições e, assim, ajudaria as pessoas a aceitarem essas outras posições.

Por exemplo, se explicamos para alguém que os seres sencientes do futuro importam porque também seriam passíveis de ser prejudicados e beneficiados, uma vez que seriam capazes de sofrer e desfrutar, é fácil explicar por que a consideração moral pelos animais (não humanos e humanos) está fundada sobre os mesmos pilares. Analogamente, se explicamos para alguém que o especismo é injusto porque viola o princípio da igual consideração, fica fácil explicar que devemos rejeitar o racismo e o sexismo pelo mesmo motivo. Se explicamos que devemos nos preocupar com a situação dos animais selvagens porque são seres sencientes e os processos naturais os prejudicam, fica fácil perceber que também devemos nos preocupar com as práticas humanas que prejudicam seres sencientes, sejam domesticados ou selvagens, e assim por diante.

Como vimos no item anterior, o ônus da prova é de quem faz aquelas alegações. Entretanto, como vimos neste item, além disso temos também razões para duvidarmos daquelas alegações.

9. Foco no veganismo versus foco na redução do consumo

9.1. Evitando vieses na hora de avaliar estratégias

Se o que almejamos é conseguir beneficiar os animais da melhor maneira possível, então precisamos resistir à tentação de rejeitar ou aprovar certa estratégia de antemão, com base em nossas intuições (isto é, nossas respostas iniciais), antes de entender bem quais os seus possíveis efeitos positivos e negativos.

O viés de confirmação nos inclina a reparar naquilo que confirma o que já pensávamos antes e a negligenciar aquilo que vai contra nossas crenças prévias. Esse viés exerce influência sobre nossas atitudes em geral, incluindo quando avaliamos estratégias de ativismo.

Outro viés relacionado é a heurística escolha-a-melhor, que é um atalho mental que utilizamos na hora de escolher entre alternativas, para decidirmos rapidamente sem precisar saber todas as informações sobre cada alternativa. Quando empregamos essa heurística, em vez de considerar todas as razões pelas quais poderíamos escolher uma alternativa em vez de outra, escolhemos uma razão e baseamos a nossa decisão exclusivamente nela.

Vejamos um exemplo. Geralmente, as pessoas consideram que apontar um único benefício da estratégia com a qual intuitivamente simpatizam já é suficiente para provar que ela é uma boa estratégia. Analogamente, consideram que apontar um único efeito negativo da estratégia com a qual intuitivamente antipatizam já é suficiente para provar que ela não é uma boa estratégia.

Essa forma de pensar nos impede de tomarmos boas decisões. Por exemplo, pode ser que uma estratégia que tenha efeitos positivos tenha outros efeitos negativos maiores, tendo saldo negativo no total. Analogamente, é possível que uma estratégia que tenha efeitos negativos, também tenha outros efeitos positivos maiores que façam ela ter saldo positivo. E mesmo o fato de uma estratégia ter saldo positivo não mostra que não há outra estratégia melhor do que ela, que poderia ser tentada em seu lugar. Outra complicação adicional é que, por vezes, uma estratégia tem menos riscos do que outra, mas também tem menos efeitos positivos. Há uma série de dificuldades que precisamos encarar se nossa meta é ajudar de forma eficiente.

Analisar os efeitos potenciais de cada estratégia não é uma tarefa fácil. Por isso mesmo é que não deveríamos nos apressar em rejeitar ou abraçar uma estratégia antes de investigarmos os seus prováveis efeitos.

9.2. Entendendo quando a divergência é sobre estratégias e quando é sobre metas

Por vezes, divergências que são estratégicas (isto é, em relação a quais os meios mais eficientes para se alcançar uma mesma meta) são entendidas equivocadamente como se fossem divergências em relação às próprias metas, dando a impressão de que o grau de divergência é maior do que realmente é. Isso impossibilita a adoção de compromissos mútuos que talvez fossem possíveis se houvesse a percepção de que a divergência é estratégica.

Considere, por exemplo, a seguinte questão: é melhor focar em tentar fazer com que as pessoas adotem o veganismo ou que reduzam o consumo de produtos de origem animal?

Frequentemente esse debate é entendido nos seguintes termos: "ativistas que focam no veganismo acreditam que a exploração animal é injusta e almejam aboli-la; já ativistas que focam na promoção da redução do consumo acreditam que o problema é o excesso de consumo de animais e que, reduzindo-o, não há nada de errado com a exploração animal".

É possível que esse seja o caso em relação a vários ativistas, mas certamente não o é em relação a todos. Por exemplo, há ativistas que focam na redução, mas possuem a mesma meta dos ativistas que focam no veganismo: almejam a abolição do uso de animais. Entretanto, acreditam que, para alcançar essa meta, tentar convencer as pessoas a diminuírem o consumo de animais é mais eficiente do que tentar convencer a se tornarem veganas. Portanto, sua divergência não é quanto à meta: é quanto à qual a melhor estratégia para alcançar essa meta.

Isso não quer dizer que necessariamente o foco na redução é uma estratégia melhor do que o foco no veganismo, ou vice-versa. Na sequência, veremos alguns possíveis efeitos positivos e negativos de cada uma dessas estratégias. O ponto importante a ser observado agora é que a divergência sobre estratégias não indica necessariamente uma divergência sobre metas. Perceber isso (e também que a eficiência das diferentes estratégias é, pelo menos em algum grau, incerta) abre espaço para compreensão mútua, evitando o pensamento de que pessoas que seguem estratégias diferentes das nossas são pessoas más ou ignorantes.

Como dito antes, examinar bem cada estratégia antes de aprová-la ou rejeitá-la é o que se espera de quem almeja o melhor para os animais. É o que tentaremos fazer a seguir.

9.3. O raciocínio por trás do foco na redução

O principal argumento a favor do foco na redução é o seguinte. Ainda que adotar o veganismo seja uma obrigação em termos de justiça para com os animais, dada a mentalidade especista da maioria das pessoas, se pedirmos que elas façam o que é correto, é possível que a maioria das pessoas ache que o padrão exigido é alto demais (embora não o seja realmente), e então simplesmente continuem a consumir os animais, exatamente na mesma medida como consumiam antes. Por outro lado, se solicitamos às pessoas que somente diminuam o seu consumo de animais, ainda que isso não seja o que é verdadeiramente justo para com os animais, como a exigência é bem menor, é possível que muito mais pessoas adiram.

Em resumo, o argumento principal a favor do foco na redução é este: focando no veganismo, talvez consigamos convencer um número muito menor de pessoas e, apesar de cada pessoa vegana evitar a morte de muito mais animais do que cada pessoa que somente reduz o consumo, um número muito maior de pessoas fazendo menos pode, no final das contas, representar uma redução muito maior no número de animais mortos do que um número muito menor de pessoas fazendo muito.

Quem adota essa estratégia pode reconhecer que o veganismo é o ideal. Entretanto, poderia argumentar que, dado como são os humanos, se exigir o ideal aumentar bastante o risco de não se conseguir nem o mínimo, é melhor garantir o mínimo, nem que para isso tenha-se que reivindicar algo que não é o ideal.

É claro, também há argumentos sérios para se adotar um foco no veganismo (que veremos no item 9.5). A seguir estão listados alguns argumentos favoráveis a cada uma dessas abordagens, que são um resumo da discussão contida nesta lista.

9.4. Argumentos a favor do foco na redução

1) É possível que muito mais pessoas fazendo muito menos tenha um impacto maior do que muito menos pessoas fazendo muito mais.

2) Pedir para reduzir é menos exigente e, portanto, pode ser mais facilmente aceito.

3) Pode ser que, para as pessoas reivindicarem a abolição da exploração animal, seja suficiente que façam uma mudança mínima em seu consumo.

4) Se o item 3 estiver correto, então focar na redução pode gerar um apoio mais amplo da população para a causa da abolição da exploração animal.

5) Dada a dificuldade de se entender a diferença entre divergências estratégicas e divergências de metas, o foco na redução, por proporcionar uma explicação sobre isso, pode contribuir mais para um ativismo sensível a nuances e à complexidade.

6) A redução não tem o mesmo estigma associado ao veganismo. Portanto, pode ser mais facilmente aceita.

7) O foco na redução dá a oportunidade de explicar que os vários produtos de origem animal possuem impactos diferentes no sofrimento e no número de mortes de animais. Por exemplo, dá a oportunidade de explicar que o consumo de camarões e de insetos causa muito mais mortes do que o consumo de outros produtos de origem animal.

8) Mesmo se o que alguém pretende é fazer com que as pessoas se tornem veganas, defender a redução do consumo pode ser uma boa estratégia do tipo "pé na porta". Esse tipo de estratégia consiste em começar propondo algo menos exigente, para tentar fazer com que aquilo que almeja realmente seja mais facilmente aceito depois, em etapas. Por exemplo, se A pede 5 reais e B aceita doar uma vez, isso aumenta a possibilidade de que B aceite doar mais 5 reais depois, mais do que se A tivesse pedido inicialmente 10 reais.

9.5. Argumentos a favor do foco no veganismo

Também existem argumentos que defendem que focar no veganismo tem melhores resultados. Veremos a seguir os principais.

1) Enfatiza mais fortemente que a consideração pelos animais é uma questão séria e que a exploração animal é injusta.

2) Cada pessoa que adota o veganismo causa uma redução maior na quantidade de animais explorados.

3) Há pesquisas que sugerem que, em média, metas maiores produzem mudanças maiores do que metas mais moderadas.

4) Popularizar o veganismo desde já, e também reduzir o estigma associado a ele, é importante se a meta é a adoção do veganismo em larga escala posteriormente.

5) Reivindicar a redução do consumo pode dar a entender para o público que a exploração animal não precisa ser abolida. Então, é duvidoso que, para que o público aceite reivindicar a abolição, seja suficiente que reduzam o seu consumo.

6) Veganos parecem ter mais potencial de se tornarem ativistas do que quem apenas reduz o consumo.

7) Pedir para reduzir o consumo pode, paradoxalmente, aumentar o sofrimento e as mortes de animais. Isso ocorreria se as pessoas entenderem errado a mensagem e, em vez de não consumirem nada de origem animal algumas vezes na semana, evitarem carne bovina mas consumirem mais aves, peixes ou crustáceos, ou então evitarem carne, mas consumirem mais ovos e leite, e assim por diante. Para que esse risco seja evitado, a mensagem a favor da redução tem de ser muito clara em relação a esse aspecto.

8) Também é possível que um menor número de veganos tenha um maior impacto do que um número maior de pessoas que apenas reduzem o consumo. Isso é especialmente verdadeiro se a adoção do veganismo aumenta as possibilidades de alguém se tornar ativista. Em resumo, o resultado de cada estratégia dependerá desses dois fatores: (1) o quão maior ou menor será o número de pessoas alcançada por cada estratégia e; (2) o quanto de benefício para os animais cada uma dessas pessoas faria.

9) O veganismo possui necessariamente um foco na consideração pelos animais. Já a redução no consumo pode ser feita por razões ambientalistas e antropocêntricas (ainda que possa ser feita por consideração pelos animais também). Há um consenso entre os pesquisadores de que o foco nos animais não só é mais eficiente para beneficiar os animais, como também que o uso de argumentos ambientalistas e antropocêntricos pode ser contraproducente, como discutimos em detalhes no Capítulo 4.

10) Mesmo se o que alguém pretende é defender a redução do consumo, defender o veganismo pode ser uma boa estratégia do tipo "porta na cara". Esse tipo de estratégia consiste em primeiro propor algo mais exigente, com o objetivo que aquilo que almeja realmente seja mais facilmente aceito depois. Por exemplo, se A pede cinquenta reais e B nega, e em seguida A pergunta "e se for apenas 5 reais, você doaria?" a probabilidade de B doar é maior do que se A tivesse já começado a pedir os 5 reais, que é o que realmente almeja.

9.6. Conclusão e algumas questões adicionais

Acima foram listados alguns argumentos a favor de cada um dos tipos de focos. Entretanto, há também pelo menos outras duas possibilidades. Uma é defender que pode haver um melhor impacto se houver pessoas diferentes defendendo distintos focos, em vez de todas focarem na mesma estratégia (ou, que deveríamos tentar isso pelo menos enquanto não temos dados mais precisos sobre o resultados desses diferentes focos). Outra opção, ainda, seria cada pessoa experimentar os diferentes focos durante um mesmo período de tempo e depois tentar comparar a eficiência de ambos. É importante observar que tudo o que foi discutido aqui diz respeito a mudanças de atitudes individuais. Outra discussão paralela e importante é se deveríamos focar em mudanças de atitudes individuais ou em mudanças institucionais.

O objetivo deste capítulo, mais do que investigar qual dessas estratégias é mais eficiente, foi mostrar que, pelo menos nesse caso, a divergência entre os ativistas não é necessariamente sobre a meta. Parece ser muito mais sobre qual a melhor estratégia para alcançar uma meta compartilhada, que é o fim da exploração animal. Se houvesse uma diferença de metas, já não haveria razão alguma para conflito e hostilidade, e sim para um debate honesto e respeitoso sobre as metas. Agora, se a meta é a mesma, conflito e hostilidade têm menos sentido ainda. Há, em vez disso, muitas razões para fazermos em conjunto — respeitosamente e de maneira honesta – um exame ponderado e minucioso sobre os prós e contra de cada estratégia.

10. Por que o termo bem-estarismo é altamente ambíguo

10.1. Introdução

O termo *bem-estarismo* é altamente ambíguo, pois é utilizado em referência a posições muito diversas entre si e que dizem respeito a diferentes debates. Como veremos a seguir, há pelo menos *sete* sentidos para esse termo. Essa ambiguidade frequentemente gera a crença equivocada de que aceitar/rejeitar determinada posição chamada de bem-estarista implica ter que aceitar/rejeitar outras posições que são chamadas pelo mesmo nome. Como veremos, não há essa implicação, uma vez que tais posições dizem respeito a assuntos diferentes.

A seguir serão explicadas as diversas posições que são normalmente chamadas de bem-estaristas em diferentes questões e serão sugeridos termos substitutos para evitar a confusão.

10.2. Várias posições chamadas de bem-estaristas

O adjetivo bem-estarista é normalmente utilizado em referência às seguintes posições:

(1) Para a posição que defende que, desde que a exploração animal seja regulamentada para que os animais não sofram (ou sofram menos, dependendo da variante), ela se torna justa.

Sugestão de substituição: *Posição RTJ* (no sentido de "regulamentar torna justo").

As principais críticas a essa posição são: (1) não levar em conta o dano da morte para os animais; (2) violar o princípio da igual consideração e (3) não passar no teste da imparcialidade.

(2) Para a posição que defende que, mesmo que a exploração animal seja regulamentada para que os animais não sofram, ela continua injusta e deveria ser abolida, mas que devemos regulamentá-la porque fazê-lo ajudará gradualmente a aboli-la.

Sugestão de substituição: *Posição RAA* (no sentido de "regulamentar ajuda a abolir").

(3) Para a posição que defende que, mesmo que a exploração animal seja regulamentada para que os animais não sofram, ela continua injusta e deveria ser abolida, que regulamentá-la não necessariamente ajudará gradualmente a aboli-la, mas que devemos tentar regulamentá-la porque fazê-lo diminuirá o sofrimento dos animais explorados.

Sugestão de substituição: *Posição RDS* (no sentido de "regulamentar diminui o sofrimento").

(4) Para toda e qualquer posição que vise melhorar o bem-estar dos animais, incluindo animais que não são explorados pelos humanos. Por exemplo, por vezes a proposta de ajudar os animais selvagens que são vítimas de processos naturais, por ter como meta a preocupação com o próprio bem dos animais (e não, com valores ambientalistas, centrados em entidades não sencientes) é chamada de bem-estarista nesse sentido (pois é centrada nos seres que possuem um bem-estar, e não em entidades não sencientes). O trabalho de proteção a animais abandonados também por vezes é chamado assim.

Sugestão de substituição: *Propostas que têm como meta o bem dos animais*

(5) Para posições que defendem que aquilo que possui valor *em si* é o bem-estar (isto é, a maneira como *seres sencientes* são afetados positiva ou negativamente), e não a maneira como são afetadas entidades não sencientes (como espécies, ecossistemas e organismos vivos não sencientes). Isto é, nesse sentido o termo refere-se às posições centradas na senciência.

O principal argumento a favor do critério da senciência é o argumento da relevância.

Sugestão de substituição: *Posições centradas na senciência*

(6) Para posições que defendem que, para se avaliar se uma situação que apresenta vários seres sencientes piorou/melhorou em algum aspecto, é preciso que algum ser senciente tenha o seu bem-estar piorado/melhorado.

Esse é um debate que ocorre na ética normativa, por exemplo, entre posições prioritaristas e posições igualitaristas. Por exemplo, comparemos a situação S1, onde A=+15, B=+14 com S2, onde A=+14, B=+14. De acordo com o prioritarismo, S2 não é melhor *sob aspecto algum*, pois não há ninguém que se encontre melhor em comparação a S1 (na verdade, só há quem se

encontre pior). Portanto, o prioritarismo seria bem-estarista nesse sentido do termo. Já igualitaristas diriam que S2 é melhor em pelo menos um aspecto: nela, o valor total está melhor distribuído entre os indivíduos, ainda que S1 possa ser melhor *tudo considerado* (isto é, levando em conta tudo o que for importante). Nesse outro texto essa questão é discutida em mais detalhes.

Sugestão de substituição*: Posições centradas em alterações sobre os níveis de bem-estar*

(7) Para teorias sobre do que se constitui o bem-estar dos seres sencientes (que são chamadas de *teorias do bem-estar*). Há várias teorias desse tipo. Entretanto, todas elas dizem respeito a todas as circunstâncias nas quais um ser senciente seria beneficiado ou prejudicado. Assim, tanto uma visão que defende que a única forma de dano é o sofrimento, quanto uma visão que defende que os seres sencientes são também passíveis de ser prejudicados de outras formas (por exemplo, com a morte, com a privação de outros eventos positivos, com a frustração de desejos, com a privação bens objetivos etc.) estão baseadas em alguma teoria sobre do que se constitui o seu bem-estar (isto é, uma teoria sobre o que prejudica ou beneficia os indivíduos).

Sugestão de substituição: *Teorias sobre benefício/prejuízo*.

10.3. Conclusão

Como deve estar claro agora, uma vez que cada um desses termos diz respeito a diferentes debates, aceitar/rejeitar cada uma dessas posições não implica necessariamente aceitar/rejeitar qualquer uma das outras que são referidas pelo mesmo nome.

11. O debate sobre regulamentar a exploração animal

11.1. Introdução

Existem pessoas que defendem que, desde que a exploração animal seja regulamentada para que os animais não sofram (ou para que sofram menos, dependendo da variação), não há nada de errado com ela, mesmo que os animais sejam mortos.

Existem pelo menos duas boas razões para se rejeitar essa posição. A primeira é que os animais também são prejudicados com a morte, independentemente do sofrimento. A segunda é que ela é especista, pois enxerga os animais como meros recursos para os humanos, violando o princípio da igual consideração e o princípio da imparcialidade.

Entretanto, entre as pessoas que reconhecem que a exploração animal deveria ser abolida, há pelo menos outros dois debates que giram em torno de regulamentar a exploração animal.

- O primeiro debate diz respeito a saber se regulamentá-la poderia ajudar a gradualmente aboli-la e, em caso positivo, se os defensores dos animais deveriam defender tais regulamentações.

- Já o segundo debate diz respeito a saber se regulamentá-la poderia reduzir o sofrimento dos animais explorados (independentemente de ajudar ou não a abolir a exploração) e, em caso positivo, se os defensores deveriam defender tais regulamentações.

A seguir veremos separadamente os principais argumentos em discussão nos dois debates[45].

11.2. O debate em torno da relação causal entre regulamentação e abolição

Como vimos, no primeiro debate existem duas questões:

(1) Regulamentar a exploração animal poderia ajudar a gradualmente aboli-la?

[45] Para uma visão geral de ambos os lados deste debate, ver Francione; Garner (2010).

(2) Se sim, os defensores dos animais deveriam defender tais regulamentações?

Abordaremos na sequência cada uma dessas questões separadamente.

11.2.1. Regulamentar a exploração animal poderia ajudar a aboli-la?

Há dois argumentos principais de quem defende que regulamentar a exploração animal poderia ajudar a gradualmente aboli-la.

O primeiro é o de que regulamentações cada vez mais exigentes poderiam tornar cada vez mais difícil explorar os animais, e aos poucos isso conduziria à abolição, pois os exploradores veriam que a exploração não tem um bom custo/benefício.

O segundo é o que de, como as regulamentações são centradas na preocupação com o sofrimento dos animais, isso poderia fazer com que o público cada vez mais reconhecesse que os animais importam por si, pelo menos em alguma medida (ou até mesmo em grande medida), o que poderia fazer com que o público viesse aos poucos a apoiar até mesmo a abolição da exploração.

Já o principal argumento de quem defende que regulamentar não ajuda a gradualmente abolir a exploração é o de que regulamentar poderia fazer o consumo aumentar, pois poderia fazer com que os consumidores se sentissem mais confortáveis com seu consumo por pensarem que os animais têm o seu bem-estar garantido. Proponentes dessa posição geralmente argumentam que focar em reformas pode reforçar a noção de que os animais são recursos para usarmos.

11.2.2. Se regulamentar ajudar a abolir, devemos investir em regulamentações?

Poder-se-ia pensar que, se ficar demonstrado que as regulamentações conduzem gradualmente à abolição, então os defensores dos animais devem investir em regulamentações. Entretanto, há que se investigar se essa é a maneira mais eficiente de se alcançar a abolição ou de ajudar os animais em geral. Se for, então certamente que defensores dos animais deveriam investir seus recursos nela. Por outro lado, se houver outra ou outras formas mais eficientes de ativismo, é aí que deveriam investir os seus recursos.

Por "mais eficiente" pode-se querer dizer várias coisas. Por exemplo, pode-se querer dizer que, com um mesmo recurso, certa estratégia alcança antes a meta almejada. Ou, pode-se querer dizer que certa estratégia alcança a meta almejada (independentemente de quando) gastando menos recursos. Ou ainda, pode-se querer dizer que certa estratégia faz com que, uma vez alcançada a meta, seja mais difícil revertê-la. Há várias possibilidades.

Assim sendo, alguém poderia defender que, mesmo se as regulamentações conduzirem gradualmente à abolição, usar os mesmos recursos para alcançar mudanças de atitudes (por exemplo, divulgar a visão antiespecista), e/ou focar em mudanças tecnológicas (por exemplo, investir em carne cultivada) e/ou em mudanças comportamentais (por exemplo, divulgar o veganismo ou a redução do consumo) poderia ser mais eficiente para alcançar a abolição.

Dessa maneira, o que é crucial para avaliar esse ponto é comparar a estratégia focada em regulamentações com outras possíveis estratégias (e essas outras estratégias entre si) e ver qual (ou quais) delas tem o melhor potencial de eficiência (levando em conta, como vimos, que o conceito de eficiência tem vários aspectos).

Por exemplo, poderia ser defendido que investir os mesmos recursos em divulgar uma mentalidade antiespecista contribuiria fortemente para as pessoas pararem de consumir os animais, e que isso diminuiria mais rapidamente a quantidade de animais explorados do que investir tais recursos em mais regulamentações (mesmo se as regulamentações conduzissem gradualmente a uma diminuição da quantidade de animais explorados).

O mesmo poderia ser dito comparando-se as regulamentações com a tecnologia da carne cultivada. Se a tecnologia da carne cultivada vier e se tornar mais barata de ser produzida do que a carne convencional, os próprios exploradores terão interesse em migrar para carne cultivada. Além disso, diferentemente das regulamentações, o investimento em carne cultivada não possui o risco de aumentar o consumo de carne convencional e, por conseguinte, não tem o risco de aumentar a quantidade de animais explorados (na verdade diminuiria consideravelmente esse número).

Também poderia ser defendido que, mesmo que regulamentações ajudassem gradualmente a abolir a exploração, se a mentalidade das pessoas em geral não mudar (e elas não rejeitarem o especismo), provavelmente continuarão a ver os animais como recursos e, então, a abolição

seria facilmente revertível depois de alcançada. Assim sendo, poderia ser dito que a estratégia de combater o especismo seria mais eficiente em termos de segurança para que a abolição, uma vez alcançada, não fosse revertida.

Além disso, poderia ser apontado a estratégia de se divulgar uma visão antiespecista tem um alcance para muito além dos animais explorados, uma vez que uma rejeição do especismo implica também considerar os animais que são vítimas de processos naturais que, como vimos no item 3.4, são vastamente mais numerosos do que os animais explorados.

No momento não há estudos testando minuciosamente o grau de eficiência de cada estratégia nesses ou em outros aspectos. A questão da eficiência no ativismo mal começou a ser discutida. Portanto, há necessidade de mais estudos comparando a eficiência de cada estratégia. Isso não quer dizer, entretanto, que devemos confiar cegamente em tais estudos, quando eles vierem a existir. Seja lá o que um estudo defenda em sua conclusão, é sempre importante avaliar sua metodologia pois, por exemplo, os pesquisadores podem estar enviesados dependendo da estratégia de ativismo que eles mesmos preferirem.

Outro ponto importante é que, diante da incerteza sobre o grau de eficiência de cada estratégia, é importante compensar a negligência. Isto é, quanto menos uma estratégia foi tentada até então, ou quanto menos pessoas já trabalham nela, maior o potencial de fazermos uma maior diferença positiva se investirmos nela. O investimento (em termos de recursos e do número de pessoas) na estratégia de regulamentar a exploração tem sido muito maior ao longo dos anos[46] do que o investimento em outras estratégias, como a educação antiespecista, a difusão do veganismo, da redução do consumo, o investimento no desenvolvimento de carne cultivada etc. Assim, diante da incerteza, há razões para se investir mais nessas outras estratégias do que em regulamentações.

11.3. O debate em torno da relação causal entre regulamentar e diminuir sofrimento

No segundo debate também existem duas questões equivalentes:

(1) Regulamentar a exploração animal diminui o sofrimento dos animais explorados?

[46] Para uma história do (e uma crítica ao) movimento pelas reformas na exploração animal, ver Francione (1996).

(2) Se sim, os defensores dos animais deveriam defender tais regulamentações?

Abordaremos na sequência cada uma dessas questões separadamente.

11.3.1. Regulamentar a exploração diminui o sofrimento dos animais?

O principal argumento a favor da ideia de que regulamentar ajuda a diminuir o sofrimento dos animais explorados é o de que regulamentações possuem força de lei e, então, os exploradores são obrigados legalmente a segui-las, o que, teoricamente, torna provável que os animais sejam beneficiados.

Do outro lado, um argumento contrário é o de que é possível que na prática a aplicação e fiscalização dessas regulamentações seja algo muito difícil de ser feito. Isso ocorre porque, perante à lei, os animais estão na categoria de itens de propriedade de seus exploradores[47]. Portanto, toda vez que houver um conflito entre cumprir certas regulamentações que favoreçam os animais e o interesse do proprietário em maximizar o lucro com seus itens de propriedade, é quase certo que a lei favorecerá o proprietário, pois itens de propriedade não podem ter direitos (e os exploradores têm o direito de explorar seus itens de propriedade)[48].

Além disso, mesmo que a lei obrigue o explorador a seguir uma regulamentação, é extremamente difícil fiscalizar se a regulamentação está sendo cumprida, ainda mais levando-se em conta a gigantesca demanda por produtos de origem animal. Por exemplo, a lei já exige o atordoamento de um animal antes de ser morto mas, como as filas nos abatedouros precisam se mover em uma velocidade altíssima devido à alta demanda, é bastante comum que os animais não sejam completamente atordoados e, então, sejam esquartejados, fatiados, tenham a pele arrancada ou sejam fervidos enquanto ainda estão plenamente conscientes[49].

Para ilustrar a dificuldade de aplicação e fiscalização, vejamos um exemplo com o caso dos crustáceos decápodes. Um relatório oficial do governo do Reino Unido, publicado em novembro de 2021, recomendou que todos os moluscos cefalópodes e crustáceos decápodes fossem reconhecidos como seres sencientes e que, portanto, fossem protegidos pelas leis de

[47] Ver Tannenbaum (1995); Francione (1995); McCartney-Smith (1998); Bryant (2008) e Maddux (2012).
[48] Para uma análise dessa questão, ver Francione (1995).
[49] Sobre isso, ver Warrick (2001); Pitney (2016).

bem-estar animal do Reino Unido.

Dois anos depois que o relatório oficial foi publicado, a Crustacean Compassion fez uma pesquisa com o objetivo de descobrir como a recomendação do relatório oficial estava sendo aplicada, tomando como base a lei *The Welfare at Time of Killing (England) Regulations 2015* (conhecida como WATOK), que prescreve que um animal não pode ser morto de uma forma que cause dor, agonia ou sofrimento evitáveis, e que qualquer pessoa que mate um animal deve ter o conhecimento e as habilidades necessárias para fazê-lo.

A pesquisa foi enviada a departamentos de todos os 32 distritos de Londres. O resultado foi que 25 distritos não responderam, e entre os que responderam, muitos não reconheciam que tinham responsabilidade de aplicação desta lei. Além disso, os distritos de Kensington e Chelsea alegaram que os decápodes não estão cobertos pelas leis de bem-estar animal, o que não é verdade. O único distrito atualizado em relação ao relatório, Hammersmith e Fulham, tem apenas oito funcionários na Equipe de Segurança Alimentar, e reconheceu que sua Carta de Bem-Estar Animal “precisa de revisão subsequente”, pois ainda não incluía os decápodes. Na época da pesquisa já havia passado dois anos da publicação do relatório do governo.

Além disso, apesar de o WATOK prescrever que "qualquer pessoa que mate um animal deve ter o conhecimento e as habilidades necessárias para fazê-lo", a compra de crustáceos decápodes vivos para matar em casa é ainda permitida em Londres. O relatório da Crustacean Compassion observa que é altamente improvável que o consumidor que compra um caranguejo vivo ou uma lagosta viva em um dos mercados de Londres consiga matá-los em casa de uma forma que não cause sofrimento, especialmente quando pode demorar entre 4 a 8 minutos para uma lagosta morrer ao ser fervida viva, que é a prática comum de matá-las.

Em resposta a esse problema, por vezes é dito que, mesmo assim, a regulamentação ajudaria a prevenir o sofrimento dos animais porque, mesmo que haja essa dificuldade de fiscalização, o fato de haver uma lei exigindo certos procedimentos permite que a empresa seja processada por seu descumprimento. Entretanto, apesar de essa possibilidade favorecer quem almeja defender os animais, essa resposta reconhece então que não há necessariamente uma relação causal entre, de um lado, uma regulamentação ser aprovada e, de outro, o sofrimento dos animais ser, de fato, diminuído.

Além disso, é importante levar em conta que, no contexto das leis que regulamentam a exploração animal, termos como "tratamento cruel", "sofrimento desnecessário" e "tratamento desumano" normalmente são definidos de maneira muito diferente de como são usados na linguagem comum[50].

Por exemplo, geralmente nessas regulamentações, para um tratamento ser considerado cruel, há que haver comprovação de que o agente sentiu prazer em causar sofrimento (pois crueldade é um estado mental)[51]. Entretanto, os exploradores dos animais podem simplesmente alegar que não estavam sentindo prazer com as práticas que causam sofrimento, e sim, que seu único objetivo era maximizar o lucro com sua propriedade ou fazer uma pesquisa científica, por exemplo. Assim, ao contrário do que o público normalmente pensa, nessas leis "cruel" não é algo definido a partir das consequências para a vítima, e sim, a partir do estado mental do agente. Como o estado mental de alguém é algo muito difícil de ser provado, leis que proíbem crueldade dificilmente acarretam, na prática, em alguma punição[52].

Poder-se-ia pensar que o mesmo não ocorre com o termo "tratamento desumano" e que este é, então, definido a partir do dano para a vítima. Entretanto, nas leis que regulamentam a exploração animal, "tratamento desumano" é normalmente definido como qualquer tratamento que não é prática comum dos humanos naquela área[53]. Então, qualquer procedimento que cause dor extrema não será considerado tratamento desumano desde que seja prática comum dos exploradores naquela área. Assim, normalmente essas leis proíbem apenas casos muito incomuns de danos sobre os animais[54].

O mesmo ocorre com a expressão "sofrimento desnecessário", que é normalmente definido nessas regulamentações como aquele sofrimento que não é necessário para o proprietário alcançar o fim a que almeja[55]. Assim, se o proprietário mostrar que o sofrimento que sua prática causou foi necessário para alcançar o fim que almeja (por exemplo, maximizar os lucros com sua produção), a lei considerará como sofrimento necessário, mesmo que cause sofrimento extremo e mesmo que a atividade em si não seja de modo algum necessária[56].

---

[50] Ver Francione (1996, p. 17-20; 115-6; 134-9; 141-3; 231).
[51] Sobre isso, ver Francione (1996, p. 134-9).
[52] Id.
[53] Sobre isso, ver Francione (1996, p. 115-6; 137).
[54] Id.
[55] Sobre isso, ver Francione (1996, p. 17-20, 141-3, 183, 231).
[56] Id.

11.3.2. Se regulamentar diminuir o sofrimento, devemos investir em regulamentações?

No item anterior vimos que há razões para se ter dúvidas razoáveis sobre se regulamentações, uma vez aprovadas, realmente resultam em uma diminuição do sofrimento dos animais explorados. Entretanto, suponhamos para efeito de argumentação que elas, de fato, diminuam consideravelmente o sofrimento dos animais explorados. Poder-se-ia pensar que isso implica automaticamente que, então, se nosso objetivo é beneficiar os animais, necessariamente devemos investir em regulamentações. Entretanto, há outros fatores para considerarmos.

O primeiro fator é o mesmo já mencionado antes: há que se investigar se há ou não outras estratégias mais eficientes em termos de beneficiar os animais. Se houver, então devemos investir nessas outras estratégias. Se não houver, então devemos investir em regulamentações. Por exemplo, poderia ser dito que tentar regulamentar envolveria um alto gasto de recursos (tempo, dinheiro, pessoas etc.) que poderiam ser utilizados de outra forma mais eficiente.

O segundo fator é a possibilidade do seguinte: suponhamos que as regulamentações diminuam o sofrimento dos animais explorados, mas façam o público se sentir mais confortável em consumir os animais e isso implique em um aumento na demanda por produtos de origem animal. Se a regulamentação tiver a implicação de aumentar o número de animais explorados por aumentar o consumo, já é então incerto se o seu saldo total é mais positivo do que não tentar regulamentar. Isso é algo que, para ser avaliado, teria de ser pesado o valor de diminuir o sofrimento dos animais que seriam explorados versus o desvalor de fazer nascer mais animais para serem explorados. Essa é uma questão que é crucialmente sobre comensurabilidade em teoria do valor. Portanto, não é uma questão que poderia ser resolvida com pesquisas científicas.

11.4. Vários pontos adicionais de discussão

Além dos pontos que discutimos nos itens anteriores, há vários pontos adicionais de discussão que são importantes para respondermos as questões que abordamos até o momento. Nos próximos itens veremos os principais argumentos em discussão em relação a esses pontos adicionais.

11.4.1. Reformas aumentam os custos da exploração?

Defensores das reformas argumentam que estas aumentam os custos para os produtores, o que provavelmente enfraquece a indústria e, por tabela, diminui o consumo de produtos de origem animal, uma vez que os preços destes tendem a subir[57]. Nesse mesmo sentido, é argumentado que, se as reformas aumentassem os lucros, a indústria as adotaria sem pressão dos ativistas[58].

Entretanto, a isso poderia ser respondido que, se os exploradores aceitam as reformas, embora isso inicialmente possa aumentar os custos, também é possível que ao longo do tempo aumente os lucros, devido ao aumento do consumo por conta de selos como "carne feliz" e similares, o que tenderia a aumentar a imagem positiva da empresa em relação ao público, embora os animais continuem a sofrer imensamente.

Outra possível resposta é apontar que, se a resistência dos exploradores é um problema para se conseguir efetivar as reformas, então é mais eficiente os ativistas investirem em apoiar o desenvolvimento, barateamento e implementação da carne cultivada, pois, se esta vier a se tornar mais barata de ser produzida do que a carne convencional, não enfrentaria a mesma resistência que os exploradores têm em relação às reformas (na verdade, eles mesmos buscariam implementá-la, pois lhes seria mais lucrativa).

11.4.2. Reformas facilitam mudanças posteriores?

Um argumento por vezes endereçado para defender que reformas não facilitam mudanças posteriores é apontar que as empresas poderão se tornar mais resistentes a novas reformas depois de terem já implementado algumas, especialmente se as reformas já implementadas melhorarem significativamente a sua imagem e lhes custarem pouco.

Uma resposta a esse argumento é apontar que em vários países em 2015 e 2016 novas reformas se sucederam rapidamente. Por exemplo, logo após a transição para políticas sem gaiolas, foram aceitos compromissos para acabar com a prática de matar pintos[59].

---

[57] Ver, por exemplo, Miller (2012); Doward (2012); Mullally; Lusk (2018); Lusk et. al. (2019).
[58] Anthis (2020a, n. 160).
[59] Ver, por exemplo, Anthis (2020a, n. 151)

Um contra-argumento a essa constatação é apontar que ela aplica-se mais fortemente à facilitação de novas reformas do que à redução do número de animais explorados.

Outra preocupação em relação a reformas dificultarem mudanças posteriores é que a indústria de exploração animal pode influenciar e neutralizar as organizações de defesa animal por conta das parcerias que os ativistas constroem com a indústria, especialmente se houver investimento financeiro ou doações da indústria para as organizações de defesa animal[60].

11.4.3. Reformas facilitam ou dificultam a diminuição do consumo?

Um argumento a favor de que reformas facilitam a diminuição do consumo é o de que, quando ocorre uma reforma, as pessoas veem que a sua cultura inclui alguma preocupação com os animais, e então isso poderia influencia-las a incorporar essa preocupação e posteriormente se sentirem mais indignadas quando descobrirem que os animais ainda sofrem tremendamente, mesmo com as regulamentações do chamado tratamento humanitário[61].

Um argumento no sentido oposto é o de que as reformas podem tornar as pessoas mais propensas a consumirem mais produtos de origem animal e a defenderem a exploração animal, apontando que "agora os animais vivem vidas boas". Por exemplo, em uma pesquisa de 2017, 75% dos adultos norte-americanos disseram que os produtos de origem animal que compram vêm de animais tratados humanitariamente, apesar de mais de 99% dos animais explorados nos EUA serem criados em fazendas industriais[62].

Por vezes esse argumento é respondido apontando-se que países que tiveram mais reformas na exploração tendem também a ter taxas mais altas de aderência ao vegetarianismo[63]. Entretanto, a isso poderia ser respondido que isso não mostra que são as reformas que facilitam a diminuição do consumo. Pode muito bem ocorrer o contrário (nesses países haver mais reformas porque neles já havia mais pessoas preocupadas com os animais explorados para consumo) ou pode ser que a diminuição do consumo seja influenciada por outras variáveis, que não as reformas.

---

[60] Ver Anthis (2020a).
[61] Ver, por exemplo, Anthis (2020a).
[62] Anthis (2017).
[63] Ver, por exemplo, Mercy for Animals (2016a).

Outro argumento em defesa das reformas aponta que a cobertura midiática das reformas tende a focar mais nos problemas que ainda permanecem e nos progressos que virão do que em como as coisas estão melhores agora ou que o consumo é menos preocupante[64]. Entretanto, poderia ser respondido que isso não necessariamente causa uma diminuição do consumo. Por exemplo, durante o período que antecedeu a votação de uma reforma na Califórnia em 2008, não houve diminuição no consumo de ovos associada ao aumento da cobertura na mídia, embora a procura por ovos de galinhas exploradas fora de gaiolas tendesse a aumentar e a procura por ovos de galinhas confinadas em gaiolas tendesse a diminuir[65].

Outro argumento em defesa de que as reformas facilitam a redução do consumo é o de que estudos descobriram que os entrevistados que leram sobre reformas focadas no bem-estar dos animais eram mais propensos a dizer que reduziriam o seu consumo de produtos de origem animal do que um grupo de controle que leu sobre mudanças políticas não relacionadas aos animais[66].

11.4.4. Seriam as reformas os melhores passos graduais para a mudança?

Frequentemente as reformas são defendidas com base na alegação de que elas oferecem passos graduais rumo à abolição. Por vezes proponentes das reformas acusam seus opositores de terem a ilusão de que a abolição será alcançada da noite para o dia[67].

Entretanto, a isso os opositores das reformas poderiam responder que sabem muito bem que a abolição não será alcançada da noite para o dia, mas que os melhores passos graduais para alcançar a abolição não são as reformas, e sim, outras estratégias (como a difusão de uma visão antiespecista, o incentivo à carne cultivada, o veganismo, a redução do consumo etc.)

Assim, há duas questões em discussão aqui. A primeira é: reformas oferecem passos graduais rumo à abolição? A segunda é: mesmo se oferecerem, haverá outros passos graduais mais eficientes (rumo à abolição e/ou à uma mudança geral na situação dos animais)?

---

[64] Anthis (2020a, n. 157).
[65] Smith (2016).
[66] Ver, por exemplo, Tomasik (2015e) e Mercy for Animals (2016b).
[67] Ver, por exemplo, Morrison (2012).

Em defesa de que reformas oferecem passos graduais rumo à abolição por vezes são citados paralelos com a luta pelo fim da escravidão humana. Por exemplo, o movimento britânico contra a escravidão primeiro almejou abolir o comércio transatlântico de escravos (pois era mais fácil de se conseguir do que a abolição total), e quando conseguiu, passou a focar em eliminar a escravidão nas Índias Ocidentais e assim por diante[68].

Em resposta a essas paralelos poderia ser respondido que talvez o sucesso do movimento contra a escravidão tenha dependido de campanhas que são muito diferentes daquilo que é defendido pelos proponentes de reformas na exploração animal. Por exemplo, é possível que o sucesso do movimento contra a escravidão tenha dependido crucialmente de os defensores deixarem claro que cada ação era um passo em direção à abolição, algo que geralmente não ocorre nas campanhas de reformas na exploração animal[69].

Também poderia ser apontado que, no caso dos paralelos citados em relação ao movimento contra a escravidão, os passos graduais rumo à abolição foram *abolições* de práticas de escravidão específicas, e não *regulamentações* nas práticas existentes. Por exemplo, eliminar o comércio de escravos em certas regiões é um passo em direção à abolição, mas uma lei que regulamentasse o número de chicotadas permitidas nos escravos não seria.

Outro argumento por vezes endereçado para defender que as reformas facilitam a abolição aponta que, se a indústria se opõe às reformas, o público poderá chegar a concordar que a única maneira de resolver o problema é por meio da abolição[70]. Entretanto, uma resposta a esse argumento é apontar que isso só acontecerá se houver uma boa parcela do público se preocupando seriamente com os animais, o que mostra que as reformas, por si só, não conduzem à abolição (pois, para existir um movimento pela abolição é necessário um aumento da consideração pelos animais não humanos na sociedade).

11.4.5. A possibilidade de vieses de ambos os lados

Proponentes das reformas por vezes argumentam que alguns ativistas podem estar enviesados ao pensarem que reformas facilitam a aceitação da exploração, devido ao desejo de que as

[68] Ver Anthis; Anthis (2017); Anthis (2020a, n. 161).
[69] Anthis (2020a, n. 162).
[70] Anthis (2020a, n. 163-4).

mudanças ocorram rapidamente e a consequente frustração devido à lentidão das mudanças[71]. Outro argumento que poderia ser endereçado nesse mesmo sentido seria apontar que o reconhecimento de que a exploração animal é injusta e deveria ser abolida poderia compelir as pessoas a afirmarem que as reformas não são eficazes para aboli-la (fariam isso para evitar o desconforto que surgiria de admitirem que reformas na exploração poderiam ser algo bom). Por fim, proponentes das reformas costumam citar que há um acordo majoritário entre os pesquisadores do movimento do altruísmo eficaz de que as regulamentações mais dificultam do que facilitam a exploração animal[72].

Entretanto, há também vieses que podem influenciar as pessoas a terem uma posição pró-reformas. Por exemplo, devido ao viés de compromisso os pesquisadores que estiveram envolvidos durante muito tempo apoiando reformas podem enxergá-las como mais positivas do que realmente são (embora o viés de compromisso possa afetar também a visão oposta, caso alguém já tenha investido bastante em uma posição contrária a reformas). Além disso, por conta do viés do efeito adesão, o fato de a maioria dos pesquisadores serem pró-reforma pode inclinar outros pesquisadores a serem a favor das mesmas, sem necessariamente avaliarem minuciosamente a sua eficácia. Outra possibilidade é o desejo de se ver um impacto mais imediato e mensurável (algo que é possível com as reformas) induzir alguém a acreditar que as reformas são mais eficientes do que realmente são.

Enfim, é possível que vários vieses influenciem a percepção de ambos os lados. É importante termos isso em mente ao avaliarmos não somente essa questão das reformas, mas ao avaliarmos estratégias de ativismo em geral.

Por exemplo, o raciocínio motivado nos induz a tentar confirmar as crenças que já tínhamos antes, em vez de tentar descobrir a verdade, produzindo então um viés de confirmação, que consiste em reparar nas (ou dar maior peso às) informações que confirmam nossa crença inicial e em não reparar nas (ou dar menor peso às) que mostram que ela é equivocada. Outro efeito do raciocínio motivado e do viés de confirmação é o fato de as pessoas avaliarem de modo muito menos rigoroso os argumentos que confirmam suas crenças iniciais. Isto é, esses vieses fazem com que as pessoas sejam muito críticas em relação às posições das quais discordam, mas nada críticas em relação às suas próprias posições.

---

[71] Ver Anthis (2020a), na seção "Arguments for momentum", itens 14 e 15.
[72] Anthis (2020a, n. 167).

Relacionado a isso tudo está a heurística escolha-a-melhor. Quando empregamos essa heurística, em vez de considerar todas as razões pelas quais poderíamos escolher uma alternativa em vez de outra, escolhemos uma razão qualquer e baseamos a nossa decisão exclusivamente nela. Um exemplo clássico é a tendência de se pensar que apontar um único efeito negativo de uma estratégia com a qual não se simpatiza inicialmente é suficiente para mostrar que não devemos adotá-la. Analogamente, outro exemplo é a tendência de se pensar que apontar um único efeito positivo de uma estratégia com a qual se simpatiza inicialmente é suficiente para mostrar que devemos adotá-la. Ambas as atitudes são tendenciosas, uma vez que não computam todos os prováveis efeitos positivos e negativos de cada estratégia.

11.5. Conclusão

Há quatro principais questões no debate sobre reformas na exploração animal. (1) Elas contribuem rumo à abolição? (2) Se contribuírem, defensores dos animais deveriam investir em reformas? (3) Elas realmente diminuem o sofrimento dos animais explorados? (4) Se diminuírem, defensores dos animais deveriam investir em reformas?

Vimos que em relação às questões 1 e 3 há uma grande controvérsia. Além disso, as questões 2 e 4 dependem crucialmente de se há ou não outras estratégias com maior potencial de eficiência do que as reformas. Vimos que uma dificuldade em relação a isso é que não há dados muito precisos sobre a eficiência de outras estratégias, uma vez que muito menos recursos foram até o momento investidos nelas. Exemplos dessas outras estratégias são a educação antiespecista, o investimento em carne cultivada e campanhas incentivando o veganismo e/ou a redução do consumo. Essa é, então, uma razão para se investir mais em tais estratégias do que em reformas, haja vista que já há muito mais recursos investidos em reformas e um número muito maior de ativistas investindo nelas. Assim, nosso impacto marginal será maior se focarmos mais nessas outras estratégias.

Vimos também que há várias dificuldades em relação às reformas, como o risco de aumento do consumo (e, portanto, do número de animais explorados), a resistência oferecida pelos exploradores e a dificuldade de implementação e fiscalização, mesmo quando reformas são aprovadas. Há pelo menos outra estratégia que evitaria esses problemas: investir os recursos

que seriam investidos em reformas em pesquisas sobre carne cultivada (seja lá se forem recursos da causa animal ou recursos dos exploradores).

A carne cultivada não teria o risco de aumentar o consumo de animais pois, quanto mais carne cultivada fosse consumida, menor o número de animais explorados (em comparação ao consumo padrão). Além disso, a proposta de se investir em carne cultivada provavelmente não sofreria a mesma resistência que os exploradores têm quanto as reformas, pois se os exploradores perceberem que a carne cultivada tem potencial para vir a ser mais barata de ser produzida do que a carne convencional, eles próprios investiriam nela.

Assim, em vez de investirem recursos em campanhas por reformas, os ativistas da causa animal poderiam exigir legislação no sentido de que cada empresa que explora animais investisse uma quantia "x" de seus recursos em pesquisas sobre carne cultivada, por exemplo.

O exemplo acima comparou a estratégia de investir em reformas com a estratégia de investir em carne cultivada. Entretanto, também é possível compará-la com outras estratégias, como a educação antiespecista e o incentivo ao veganismo ou à redução do consumo (e também comparar todas essas outras estratégias entre si). Isso é algo que, inevitavelmente temos de fazer se nosso objetivo é realmente termos o melhor impacto para os animais.

12. O debate sobre a carne cultivada

12.1. Introdução

Neste capítulo veremos primeiramente o que é a tecnologia da carne cultivada para, em seguida, abordarmos três debates sobre essa tecnologia. O primeiro debate discute as objeções endereçadas por quem defende a carne convencional. O segundo, as objeções endereçadas por defensores dos animais. Por fim, o terceiro discute as vantagens e desvantagens da carne cultivada em comparação a outras estratégias para mudar a situação dos animais.

12.2. O que é carne cultivada

A carne cultivada é também conhecida como carne celular, carne sintética, carne in vitro, carne limpa, carne artificial ou carne de laboratório. Trata-se da carne obtida a partir da cultura de células animais. As células são geralmente obtidas por biópsia de animais, que são em seguida cultivadas, resultando em estruturas semelhantes aos tecidos musculares encontrados na carne animal[73]. Na etapa final o processo envolve moldagem, tempero e coloração, e o resultado é um produto final com a mesma aparência, sabor e textura da carne convencional[74].

A produção de carne cultivada normalmente utiliza a extração de células de um animal não humano (vivo ou morto) por meio de uma biópsia de tecido[75]. Em seguida as células de interesse são isoladas e colocadas em um biorreator onde são expandidas para criar um maior rendimento de células, sendo depois colocadas em uma estrutura para o seu amadurecimento em uma forma específica[76]. Para expandir as células no biorreator é utilizado um meio de cultura celular com uma solução rica em nutrientes. Em alguns casos essa solução contém soro fetal bovino (FBS), produzido a partir de sangue retirado de um feto de vaca morto. No entanto, a indústria da carne cultivada está mudando do FBS para os soros à base de plantas[77].

[73] Letti et al. (2021).
[74] Warner (2019); Zhang et al.(2020); Letti et al. (2021); Jairath et al. (2021); Huntley; McLaren (2024, p. 3).
[75] Huntley; McLaren (2024, p. 3).
[76] Huntley; McLaren (2024, p. 3).
[77] Swartz; Bomkamp (2021); GOOD Meat (2023); Huntley; McLaren (2024, p. 3).

As principais células utilizadas são os miócitos do músculo esquelético, os adipócitos (células de gordura) e os fibroblastos (tecido conjuntivo)[78]. As amostras incluem células diferenciadas e células-tronco. Ambos os tipos são células primárias e exibem proliferação limitada uma vez retiradas, diferentemente do que ocorre em linhagens celulares imortalizadas (estas, devido a uma mutação casual ou induzida, evitam os mecanismos naturais da senescência celular e podem manter-se em divisão de forma praticamente indefinida[79]).

As células-tronco embrionárias, por serem pluripotentes, são uma boa opção para o processo de carne cultivada[80]. Mas, como é difícil obtê-las e diferenciá-las de forma eficiente nas linhas celulares desejadas, uma alternativa mais viável são as células-tronco adultas, pois são encontradas em uma variedade de tecidos, embora apresentem capacidade de diferenciação mais limitada[81].

A carne cultivada não se limita à produção de carne bovina. Há já vários trabalhos em relação à carne cultivada de aves[82], porcos[83], peixes[84], crustáceos decápodes como camarões e lagostas[85] e até mesmo para a produção de produtos lácteos[86]. Teoricamente, é possível produzir carne cultivada de qualquer animal, incluindo de humanos[87].

12.3. Potencial de aceitação/rejeição da carne cultivada

A carne cultivada já está disponível para consumo humano em Singapura, EUA e Israel, e foi aprovada no Reino Unido para alimentação de animais como cães e gatos[88].

A indústria de carne cultivada tem potencial para crescer enormemente. Por exemplo, uma pesquisa revelou que 70% da população do reino unido está disposta a comprar carne

[78] Letti et al. (2021); Warner (2019).
[79] Letti et al. (2021); Ng; Kurisawa, 2021.
[80] Bogliotti et al. (2018); Letti et al. (2021).
[81] Bogliotti et al. (2018); Letti et al. (2021).
[82] Aleccia, Ungar (2023).
[83] Morrison (2023).
[84] Tsuruwaka, Shimada (2022), Tsui (2023).
[85] Wired Brand Lab (2022); BLUU Seafoods (2023); Nature Communications (2023).
[86] Remilk (2024).
[87] Huntley; McLaren (2024, p. 3).
[88] Jones (2024); Huntley; MecLaren (2024, p. 2);

cultivada[89]. Outro exemplo é o fato de que empresas de grande porte de carne convencional, como Cargill e Tyson, têm investido pesadamente em carne cultivada[90].

Entretanto, a carne cultivada também enfrenta rejeição. Por exemplo, em novembro de 2023 a Itália proibiu completamente a carne cultivada, impedindo-a de ser desenvolvida ou vendida no país[91].

12.4. Discutindo as principais objeções à carne cultivada

A grande vantagem da tecnologia da carne cultivada, em termos de evitar prejudicar os animais, é que ela proporciona um produto praticamente idêntico à carne convencional, só que (dependendo do método) sem necessitar matar animais nem submetê-los aos extremos de sofrimento que são tipicamente submetidos quando são explorados para fins alimentícios.

Entretanto, a carne cultivada também enfrenta objeções. Nos próximos itens discutiremos algumas das mais frequentes. Nos itens 5 a 8 discutiremos as objeções que não são focadas na preocupação com os animais. Nos itens 9 a 14 discutiremos objeções focadas na preocupação com os animais.

12.5. A objeção de que não é natural

Uma primeira objeção à carne cultivada acusa-a de não ser natural. Normalmente essa objeção é levantada em defesa da carne convencional. Essa foi, por exemplo, uma das razões centrais para a proibição da carne cultivada na Itália.

Uma primeira resposta possível a essa objeção é manter que a carne cultivada é, sim, natural, pois é feita de células assim como a carne convencional. Além disso, é obtida com o crescimento das células, não envolvendo modificação genética nas mesmas. Entretanto, a isso poderia ser respondido que o que se quer dizer quando se afirma que a carne cultivada não é natural é que ela passa por vários procedimentos até resultar no produto final, e todos esses procedimentos envolvem o uso da tecnologia. Contudo, a isso poderia ser respondido que a

[89] Szejda et al. (2021); Huntley; McLaren (2024, p. 5).
[90] Starostinetskaya (2021); Huntley; McLaren (2024, p. 6).
[91] Kirby (2023); Huntley; McLaren (2024, p. 5);

carne convencional também passa igualmente por uma série de procedimentos que também envolvem o uso da tecnologia.

Uma segunda maneira de responder (a maneira correta, ao meu ver) é apontar que, mesmo se a carne cultivada não for natural e a carne convencional o for, isso não implica que devamos rejeitar a carne cultivada, nem que a carne convencional esteja justificada. Afinal de contas, assim como o fato de algo ser natural não implica que seja necessariamente bom[92], o fato de algo não ser natural não implica que seja necessariamente ruim. Por exemplo, suponhamos que fosse demonstrado que a carne convencional é natural e que a carne cultivada não é. Se fazer com que no mundo haja menos sofrimento e mortes for mais importante do que obter um produto natural, teremos que nesse caso rejeitar o produto natural.

Nesse ponto algumas pessoas poderiam alegar que obter um produto natural é mais importante do que evitar sofrimento e mortes. Entretanto, muito provavelmente essa posição é especista ou, no mínimo, egoísta. Por exemplo, se humanos estivessem sendo criados e mortos para a obtenção de sua carne, e nós mesmos tivéssemos que passar por esse destino, ninguém objetaria à carne cultivada alegando que ela não é natural. Isso mostra que a posição que defende que obter um produto natural é mais importante do que evitar sofrimento e mortes não passa no teste da imparcialidade e, portanto, não pode ser justa[93].

12.6. A objeção de que envolveria riscos para os consumidores

Outra objeção afirma que o problema com a carne celular é que ela poderia ter efeitos negativos não previstos sobre quem a consumiria. Por exemplo, Wrenn (2024, p.8) afirma que a proteína animal é tóxica para os humanos e que a normalização da carne in vitro agravará graves crises de saúde pública relacionadas com a alimentação, prejudicando desproporcionalmente as comunidades humanas vulneráveis que carecem de recursos e de infraestruturas para lidar com elas[94]. A autora (2024, p.8) conclui que "veganos não deveriam promover produtos tóxicos, especialmente quando alternativas mais saudáveis e mais acessíveis estão disponíveis", em referência à alimentação de origem vegetal.

---

[92] Sobre isso, ver Mill (1904).
[93] Sobre o teste da imparcialidade, ver Rowlands (2009 [1998], p. 118-175).
[94] Wrenn (2024, p. 8).

Há pelo menos duas respostas possíveis a essa objeção, discutidas a seguir.

A primeira resposta envolve observar que a carne cultivada se propõe a ser uma alternativa à carne convencional, e não ao consumo de vegetais. Assim, para se avaliar a alegação de que sua normalização agravará graves crises de saúde pública o que tem de ser comparado não é um cenário onde um número x de pessoas consome carne cultivada com um cenário onde elas se alimentariam somente de vegetais, e sim, um cenário onde um número x de pessoas consome carne cultivada com um cenário onde elas consumiriam carne convencional.

A carne cultivada não é menos insegura para a saúde dos consumidores do que a carne convencional. Na verdade, é muito mais segura, pois como nas instalações de carne cultivada há um alto grau de controle sobre o ambiente, as chances de contaminação com patógenos como a salmonela e a E. coli são bastante limitadas[95]. Embora seja sempre possível a carne cultivada ser contaminada de outras formas (assim como ocorre com qualquer alimento, incluindo vegetais), esse risco é muitas vezes menor do que ocorre no caso da carne convencional[96].

Além disso, como a produção de carne cultivada não armazena animais vivos e os padrões de higiene são elevados, ela poderia contribuir muito para reduzir a frequência de surtos de doenças zoonóticas[97] e também reduzir a resistência a antibióticos[98]. Se não for controlada, a resistência aos antibióticos corre o risco de fazer com que infecções simples sejam novamente fatais[99]. O principal impulsionador da resistência a antibióticos é a pecuária, devido à enorme quantidade de antibióticos administrados rotineiramente aos animais explorados[100]. Embora a carne cultivada também utilize antibióticos para diminuir o risco de contaminação, as pesquisas na área sugerem que no futuro os antibióticos não serão mais utilizados rotineiramente na produção de carne cultivada[101].

[95] Chriki; Hocquette (2020); Huntley; McLaren (2024, p. 7).
[96] Chriki; Hocquette (2020); Huntley; McLaren (2024, p. 7).
[97] Huntley; McLaren (2024, p. 7).
[98] Bomkamp; McNamara (2022); Anomaly et al. (2023); Huntley; McLaren (2024, p. 6).
[99] Huntley; McLaren (2024, p. 7).
[100] Huntley; McLaren (2024, p. 7).
[101] Bomkamp; McNamara (2022); Huntley; McLaren (2024, p. 7).

Já a segunda resposta aponta que, mesmo que a carne cultivada fosse mais insegura para os consumidores do que a carne convencional, o risco que os consumidores correriam nem de longe se comparam aos danos que os animais padecem quando são explorados.

Por exemplo, a carne convencional resulta em uma quantidade gigantesca de mortes de animais, e resulta que a maioria deles tenha vidas repletas de sofrimento. Além disso, esse dano é certeiro (e não meramente um risco), e os animais são forçados a tal destino. Do outro lado, mesmo que todas as pessoas que consumissem carne cultivada tivessem algum tipo de dano, o número de vítimas ainda seria muitíssimo menor do que o número de vítimas da exploração animal, e o dano por vítima ainda seria muitíssimo menor do que o dano sobre cada animal explorado (pelo menos, em comparação ao sofrimento a que são submetidos os animais explorados na pecuária industrial). Além disso, no caso dos consumidores, esse seria um risco (e, não, um dano certeiro, como ocorre para os animais), e um risco que escolheriam correr por conta própria, uma vez que não são obrigados a consumi-la (podem, por exemplo, se alimentar apenas à base de vegetais), diferentemente do que ocorre com os animais.

Em resumo, o fato de uma prática envolver um risco, ou mesmo um prejuízo real para os humanos, não implica que tenhamos razões conclusivas para rejeitá-la. Teriam de ser pesados de maneira não tendenciosa os riscos e os danos para todos os afetados (incluindo os animais não humanos) em cada um dos cursos de ação disponíveis. Vimos acima que a carne cultivada provavelmente é mais segura do que a carne convencional. Mas, mesmo que ela fosse menos segura, uma vez que levamos em conta os danos sobre cada uma das partes afetadas (humanos e não humanos), comparando-se a carne convencional e a carne cultivada, a balança ainda penderia a favor da carne cultivada.

12.7. A objeção de que ela ainda não é sustentável

Outra objeção acusa a carne cultivada de não ser uma tecnologia sustentável, pois gastaria muito mais recursos para produzir o equivalente em alimentos em comparação à produção de alimentos vegetais. Discutiremos a seguir três possíveis respostas a essa objeção.

A primeira resposta aponta que, como a carne cultivada é uma tecnologia muito recente, é provável que, se forem investidos mais recursos nela, com o tempo ela se torne cada vez mais barata de ser produzida, talvez até o ponto de vir a gastar no futuro menos recursos para

produzir o equivalente de alimento mesmo se comparada à produção de alimentos vegetais. É incerto se isso aconteceria de fato. Mas, é algo que só poderíamos saber se fosse investida a mesma quantidade de recursos em ambas as formas de produção de alimento durante o mesmo período de tempo.

Já a segunda resposta aponta que a carne cultivada visa ser uma alternativa à carne convencional (e não, uma alternativa à alimentação à base de vegetais) e que, ainda que faça sentido dizer que o cultivo de vegetais é mais sustentável do que a carne cultivada, não faz sentido dizer que a carne convencional é mais sustentável do que a carne cultivada.

Por exemplo, em comparação à carne convencional as instalações de carne cultivada requerem muito menos terra e água e são responsáveis por menos emissões de gases com efeito de estufa[102], requerendo de 64% a 90% menos terra e causando 20% a 94% por cento menos poluição do ar[103].

Por fim, a terceira resposta aponta que, para saber se devemos investir em uma tecnologia A ou B, é insuficiente saber qual das duas é mais sustentável: o que é necessário saber é qual delas é melhor levando em conta todos os seres sencientes afetados. Assim, mesmo que a carne cultivada fosse menos sustentável do que a carne convencional, o fato de a carne cultivada evitar a morte e sofrimento de trilhões de indivíduos mostraria que ela ainda seria preferível à carne convencional, mesmo que fosse menos sustentável.

12.8. A objeção de que prejudica os humanos mais vulneráveis

Outra objeção à carne cultivada é a alegação de que ela prejudica os humanos menos favorecidos por conta do potencial que a tecnologia tem para ser aproveitada para gerar lucro em sociedades capitalistas.

Por exemplo, Wrenn (2024, p.8) se opõe à carne cultivada afirmando que "o esforço para globalizar dietas ricas em proteína animal está enraizado no colonialismo, no racismo e no classismo" e defende (em referência à alimentação à base de vegetais) que "alternativas mais

[102] Swartz (2021); Chriki et al. (2022); Gursel et al. (2022); Sinke et al. (2023); Huntley; McLaren (2024, p. 6, 7).
[103] Swartz (2021); Chriki et al. (2022); Gursel et al. (2022); Huntley; McLaren (2024, p. 6, 7).

saudáveis e mais acessíveis estão disponíveis e já existiam antes do capitalismo ocidental começar a privatizar a terra e minar a produção alimentar tradicional em todo o mundo"[104]. A autora conclui que, por causa disso, "a carne in vitro pode ser palatável para os capitalistas de risco, mas é pouco provável que crie mudanças sociais significativas para os animais não humanos"[105].

Uma primeira resposta possível a essa objeção é apontar que os capitalistas vão almejar maximizar os seus lucros de qualquer maneira, e que então é preferível que façam isso utilizando carne cultivada do que carne convencional, pois isso diminuiria em muito a quantidade de sofrimento e de mortes causadas aos animais. Portanto, não é verdade que a carne cultivada não criaria mudanças significativas para os animais não humanos. Na verdade, as mudanças provavelmente seriam muitíssimo significativas.

Isso também mostra que é falso que a carne cultivada aumentaria a desigualdade resultante no capitalismo (pois as empresas almejariam maximizar os lucros de qualquer maneira, seja com carne cultivada, com carne convencional ou com a produção de vegetais). A diferença seria que a carne cultivada resultaria em um mundo com menos sofrimento e mortes totais em comparação com um mundo com carne convencional.

Uma segunda resposta é apontar que, mesmo que a carne cultivada aumentasse a desigualdade resultante no capitalismo, disso não se segue que haveria razões conclusivas para a rejeitarmos. Teria de ser levado em conta o fato de ela ter o potencial de diminuir consideravelmente a quantidade total de sofrimento e de mortes de animais não humanos. Colocando-se na balança os danos e benefícios para todos os afetados, ela ainda teria um saldo muito mais positivo do que a carne convencional, mesmo se aumentasse a desigualdade entre humanos.

Uma objeção a essa resposta seria dizer que, então, o que devemos defender é a alimentação à base de vegetais, pois envolveria ainda menos sofrimento e mortes do que a carne cultivada. Novamente, a isso se poderia responder de duas maneiras, comentadas a seguir.

---

[104] Wrenn (2024, p. 8).
[105] Wrenn (2024, p. 8).

A primeira é apontar que, se a carne cultivada vier a se desenvolver, talvez no futuro ela envolva menos sofrimento e mortes de animais até mesmo do que o cultivo de vegetais, pois a produção de vegetais também causa sofrimento e mortes a uma grande quantidade de animais de pequeno porte que vivem nas plantações (com o uso de pesticidas, com os métodos de colheita etc.).

A segunda resposta é apontar que é muito pouco provável que os exploradores de animais aceitariam mudar para a produção de vegetais, mas é bastante provável que mudariam para carne cultivada caso ela vier a ser mais lucrativa do que a carne convencional. Assim, se uma campanha contra a carne cultivada obtiver sucesso, o resultado não seria os exploradores de animais mudando para a produção de vegetais, e sim, mantendo a produção de carne convencional. Portanto, não há razão para defensores dos animais serem contra a carne cultivada, mesmo que acreditem que há outras opções melhores do que ela.

12.9. A objeção de que os produtores não se importam com os animais

Algumas pessoas opõem-se à carne cultivada alegando que ela é produzida por grandes empresas que são movidas pelo lucro e não se importam com os animais[106].

Uma primeira resposta possível a essa objeção é apontar que as pessoas que são proprietárias de empresas de carne cultivada, que trabalham em tais empresas ou que são seus investidores, em sua vasta maioria são veganas ou vegetarianas[107].

Uma segunda resposta é apontar que saber se as empresas de carne cultivada se preocupam em ajudar os animais é irrelevante: o que é relevante é o impacto sobre os animais[108]. Por exemplo, Bryant (2024, p. 10) defende que deveríamos preferir a empresa que não se preocupa com os animais, mas reduz os danos aos animais, do que a empresa que se preocupa com os animais, mas não tem a capacidade de fazer algo a respeito[109].

---

[106] Ver por exemplo Wrenn (2024, p. 8).
[107] Bryant (2024, p. 10) cita como exemplo investidores como Jeremy Coller e Jim Mellon, a Stray Dog Capital, Sentient Ventures, a New Crop Capital, além dos CEO de muitas das maiores empresas de carne cultivada, como Uma Valeti da UPSIDE Foods e Josh Tetrick da Eat Just.
[108] Bryant (2024, p. 10).
[109] Bryant (2024, p. 10).

12.10. A objeção de que a carne cultivada não resolve todos os problemas

Por vezes a carne cultivada é rejeitada apontando-se que ela "não é uma panaceia para os horrores do uso e exploração animal[110]", pois "não beneficiará os animais criados para produção de laticínios, ovos, lã, couro, experimentação ou entretenimento"[111].

Uma primeira resposta possível a essa objeção é apontar que, se a tecnologia da carne cultivada vier a ser desenvolvida, ela poderá vir a substituir também esses outros produtos ou práticas que atualmente usam animais. Por exemplo, como vimos, já há empresas de produtos lácteos que usam a tecnologia da carne cultivada[112].

Uma segunda resposta é apontar que o que precisa ser avaliado não é se a carne cultivada resolve todos os problemas dos animais, mas se ela é eficiente em resolver o problema a que se propõe a resolver. Afinal de contas, outras iniciativas que beneficiam os animais, como métodos substitutivos ao uso de animais na ciência, a adoção de animais abandonados e as tentativas de proibir práticas específicas de exploração não são rejeitadas porque não resolvem os problemas de todos os animais. Se o fato de uma forma de ativismo não abarcar todos os problemas que afetam os animais fizesse com que devêssemos rejeitá-la, então teria de ser rejeitado também o veganismo ou qualquer outra forma de ativismo focada nos animais explorados, pois não abordam a questão dos animais que sofrem na natureza em decorrência dos processos naturais[113] nem os problemas relacionados ao futuro[114], por exemplo.

12.11. A objeção de que o impacto poderá ser menor do que o esperado

Outra objeção à carne cultivada aponta que atualmente não há certeza sobre se ela poderá um dia crescer a tal ponto de substituir largamente a carne convencional e realmente fazer com que muito menos animais sejam utilizados no sistema alimentar[115].

É verdade que não há essa certeza. Contudo, isso é insuficiente para concluirmos que não vale a pena investir em tal tecnologia. O que teria de ser avaliado é se o benefício em potencial

[110] Huntley; McLaren (2024, p. 6).
[111] Wrenn (2016; 2024, p.8); Huntley; McLaren (2024, p. 6).
[112] Remilk (2024).
[113] Para um tratamento detalhado dessa questão, ver Cunha (2022).
[114] Para um tratamento detalhado dessa questão, ver Baumann (2022).
[115] Huntley; McLaren (2024, p. 6).

compensa o investimento, e se há ou não alguma outra forma mais promissora de investimento em termos de beneficiar os animais na qual o mesmo recurso poderia ser investido. Apontar que não há certeza sobre se algum dia ela poderá vir a substituir largamente a carne convencional não responde a essas questões, até porque se isso realmente virá ou não a acontecer é algo que depende do quanto for investido na carne cultivada, em comparação com o investimento na carne convencional.

Além disso, já vem crescendo o investimento que as grandes empresas de carne convencional fazem na carne cultivada. Assim, se os defensores dos animais fizerem ativismo contra a carne cultivada, o máximo que podem conseguir com isso é que essas empresas invistam em carne convencional o recurso que poderiam investir em carne cultivada, e o resultado será, então, que a carne cultivada não virá a substituir a carne convencional.

12.12. A objeção de que carne cultivada ainda é de origem animal

Alguns defensores dos animais objetam à carne cultivada na base de que, por ser um produto com células animais, não seria um produto vegano.

Uma resposta a essa objeção é apontar que o conceito de veganismo diz respeito a evitar de prejudicar os animais e, sendo assim, o que importa é saber o impacto que a carne cultivada terá sobre os animais. Por exemplo, suponhamos que a carne celular não prejudicasse os animais de maneira alguma. Nesse caso, dada a definição de veganismo como a prática de evitar prejudicar os animais, a carne celular seria vegana (mesmo que fosse com células animais).

Entretanto, poderia ser objetado que o adjetivo vegano não pode ser aplicado a um alimento de origem animal, mesmo que não prejudicasse os animais de modo algum. Contudo, nesse caso poderia ser respondido que então saber se o alimento é ou não vegano não importa para saber se devemos apoiá-lo ou rejeitá-lo: importa é saber o seu impacto sobre os animais.

Assim sendo, parece crucial saber se a carne cultivada prejudica de algum modo os animais e, em caso positivo, se esse prejuízo é suficiente para que devamos rejeitá-la, ou se o seu benefício potencial para os animais poderia compensar esse prejuízo. É o que discutiremos a seguir.

12.13. A objeção de que a carne cultivada ainda prejudica os animais

Uma das principais objeções de defensores dos animais à carne cultivada é o fato de que, pelo menos no momento atual, ela requer retirar células de animais e, portanto, alguns animais teriam que ser mantidos como fonte de células[116].

Além disso, também é apontado que na maior parte da literatura existente sobre o tema, seja em publicações acadêmicas ou em sites de empresas de carne cultivada, não é descrito o que acontece com os animais durante o procedimento de extração de células, nem o que acontece com o animal após a biópsia[117]. Alguns autores alegam que, presumivelmente, eles têm o mesmo destino que a maioria dos outros animais de criação, isto é, são mortos[118]. Entretanto, há empresas que afirmam que os animais que usam não são mortos[119].

Um defensor da carne cultivada poderia responder apontando que, mesmo que isso seja um dano para esses animais, nem de longe se compara ao dano do qual padeceriam com a carne convencional, onde além de serem mortos provavelmente teriam uma vida repleta de sofrimento intenso. Continuaria sendo verdade que a carne cultivada poderia reduzir radicalmente o número de animais que sofrem e morrem na pecuária[120].

A isso, o opositor da carne cultivada poderia responder que deveríamos rejeitar tanto a carne convencional quanto a carne cultivada porque ambas usam os animais como recursos. Segundo essa resposta, o que deveríamos fazer é defender o veganismo. Por exemplo, a política da Vegan Society sobre carne cultivada atesta o seguinte:

> "Tal como está atualmente, o processo de carne cultivada não é suficiente para o apoiarmos. [...] Já existe uma infinidade de alternativas de carne vegana que não derivam de carnes cultivadas ou cultivadas em laboratório[121].

[116] Chriki; Hocquette (2020); Huntley; McLaren (2024, p. 6).
[117] Huntley; McLaren (2024, p. 6).
[118] Huntley; McLaren (2024, p. 6).
[119] Ver, por exemplo, Remilk (2024).
[120] Milburn (2019); Chriki; Hocquette (2020); Huntley; McLaren (2024, p. 6).
[121] Huntley; McLaren (2024, p. 6).

Em resumo, o que os proponentes desse argumento querem dizer é que mostrar que a carne cultivada é melhor do que a carne convencional é insuficiente para justificá-la, pois há uma opção ainda melhor: o veganismo.

A isso o defensor da carne cultivada poderia responder de duas maneiras. A primeira seria apontar que no momento atual é necessário usar animais para obtenção das células, mas talvez no futuro algum procedimento permita obter células indefinidamente, como o uso de linhagens celulares imortalizadas ou a clonagem, por exemplo.

A segunda resposta aponta que não há uma possibilidade realista de se convencer os exploradores de animais a mudarem para a produção de alimentos de origem vegetal (pois a demanda por carne continuaria), mas há uma possibilidade realista de, se a tecnologia da carne cultivada vier a lhes ser mais lucrativa, mudarem para a carne cultivada.

Assim sendo, o defensor da carne cultivada poderia apontar que, se alguém causará um mal, obviamente que é preferível que cause um mal menor. Como nesse caso a carne convencional causaria um mal esmagadoramente maior, é importante defender a carne cultivada. Assim, o defensor da carne cultivada poderia acusar os seus opositores de não saberem lidar com *trade-offs* (perdas e ganhos). O resultado de alguém se recusar a defender a carne cultivada apontando que ela ainda causaria algum dano aos animais provavelmente seria os animais continuarem sendo explorados das piores formas possíveis, uma vez que os exploradores dos animais tem uma probabilidade baixíssima de aderir ao veganismo mas uma boa probabilidade de aderirem à produção de carne cultivada se esta lhes vier a ser mais lucrativa.

Nesse ponto alguns opositores da carne cultivada argumentam que não têm responsabilidade alguma sobre o que irá acontecer, pois isso dependerá das decisões dos exploradores, não das suas. Entretanto, se podemos influenciar a decisão de alguém parece que somos pelo menos parcialmente responsáveis pelo que ocorrerá, quer decidamos influenciar, quer decidamos não influenciar. Por exemplo, imaginemos que, por ele mesmo, um explorador de animais não aderirá nem à carne cultivada nem ao veganismo. Imaginemos, contudo, que a probabilidade de o convencermos a parar de usar animais é muito baixa, mas de o convencermos a aderir à carne cultivada é alta. Se decidirmos não influenciá-lo a aderir à carne cultivada, nesse caso é muito alta a probabilidade de ele continuar a explorar os animais tanto quanto já explora. Esse

resultado é, pelo menos em parte, nossa responsabilidade, pois temos aí um papel crucial no desenrolar dos resultados.

Entretanto, o opositor da carne cultivada poderia apontar que, na vida real, não estamos em posição de influenciar cada explorador de animais como o exemplo sugere. Contudo, o defensor da carne cultivada poderia responder que é o próprio fato de a tecnologia estar ou não disponível, e o quão econômica for, aquilo que será o fator decisivo de influência, pois se a carne cultivada se tornar mais barata do que a convencional, os próprios exploradores vão preferir usá-la, e que podemos ter um papel nesse processo, defendendo a importância de se desenvolver a carne cultivada.

A isso o opositor da carne cultivada poderia responder que, se os próprios exploradores já vão aderi-la caso ela venha a se tornar mais barata de ser produzida do que a carne convencional, então não há necessidade de os defensores dos animais a apoiarem. Contudo, o defensor da carne cultivada poderia responder que, se o fato de os defensores dos animais apoiarem a carne cultivada ajudar a acelerar o seu desenvolvimento, barateamento e implantação, então devem fazê-lo, se o seu objetivo for realmente beneficiar os animais.

Por outro lado, se os opositores da carne cultivada obtém sucesso, o máximo que conseguiriam com sua campanha contra a carne cultivada é fazer com que os exploradores dos animais não usem (ou usem menos) recursos em carne cultivada. Entretanto, os exploradores provavelmente não usariam esses recursos para criar produtos veganos, e sim, para explorar animais para fazer carne convencional.

O opositor da carne cultivada poderia negar que suas ações tenham alguma influência nas decisões dos exploradores. A isso poderia ser respondido, primeiro, que se o movimento contra a carne cultivada crescer poderia haver uma pressão social contra tal tecnologia (a exemplo do que ocorreu na Itália) e o resultado, novamente, seria prejudicial para os animais. Em segundo lugar, poderia ser respondido que, se o opositor da carne cultivada acreditasse que suas ações não têm influência alguma, então não faria ativismo contra carne cultivada.

Ademais, o defensor da carne cultivada poderia argumentar que, se ela no futuro for suficientemente desenvolvida, talvez venha a causar menos danos aos animais até mesmo do que a produção de alimentos de origem vegetal. Por exemplo, nas plantações uma quantidade

muito grande de animais de pequeno porte morre como resultado dos métodos de cultivo e de colheita. Esse problema não existe (ou, existiria em muito menor medida) no caso da carne cultivada, pois esta seria desenvolvida em ambientes controlados. Assim, mesmo que se viesse a usar animais para obter as células, isso ainda teria um efeito negativo bem menor do que aquele decorrente da produção de vegetais. Além disso, como já dito, pode ser que no futuro venha a ser desnecessário usar animais para retirar as células para produzir carne cultivada.

Nesse ponto opositores da carne cultivada por vezes argumentam que, mesmo se o cultivo de vegetais prejudicar mais os animais do que a carne cultivada, o cultivo de vegetais ainda é preferível, porque nesse caso o dano é *colateral*, e no caso da carne cultivada o dano é *instrumental* (isto é, é um meio para o fim).

Novamente, aqui há duas respostas possíveis. A primeira é apontar que muitas vezes os danos para os animais decorrente do cultivo de vegetais não são colaterais. Por exemplo, nas plantações as mortes de animais decorrente do uso de pesticidas é um dano instrumental, pois o uso de pesticidas é um meio para o fim do cultivo de vegetais.

Entretanto, suponhamos que todos os danos decorrentes do cultivo de vegetais fossem colaterais. A segunda resposta, mais importante, aponta que saber se o dano é colateral ou instrumental é uma preocupação centrada nos agentes, e não uma preocupação com os afetados pela decisão. Em outras palavras, se o que nos importa é realmente evitar ao máximo prejudicar os animais, nos basearemos em averiguar qual curso de ação tem a melhor relação entre dano/benefício para os animais afetados, e não, em saber se o dano é colateral ou instrumental (pois, para os animais afetados, isso não faz a menor diferença). Isso revela que os ativistas que repudiam danos instrumentais mas não se importam em evitar danos colaterais (nesse caso, maiores do que os danos instrumentais) estão preocupados é em se sentir fingidamente puros, e não realmente preocupados com os animais.

12.14. A objeção de que a carne cultivada reforça o especismo

Uma objeção por vezes levantada contra a carne cultivada é a acusação de que ela reforça o especismo e pode, por isso, ser contraproducente em termos de mudar a situação dos animais.

Por exemplo, Wrenn (2024, p. 8) defende que "é importante reconhecer a violência simbólica que a carne cultivada sustenta"[122]. Ela compara a carne cultivada com incentivar supremacistas brancos a divertirem-se com simulações de escravidão geradas por inteligência artificial, e com incentivar adolescentes a terem prazer em videogames de tiroteios em escolas como uma alternativa à violência real[123]. Ela argumenta que, assim como esses atos simbólicos de violência podem ter consequências negativas para humanos, a carne cultivada pode alimentar ainda mais a normalidade do especismo e do consumo de carne e ter consequências negativas para os animais[124].

Segundo a autora, a carne cultivada se tornará a próxima "carne feliz", onde os produtores empregarão táticas semelhantes às que empregam atualmente para bloquear o conhecimento público de como os animais são prejudicados durante a produção[125].

Ela defende que, por outro lado, os produtos vegetais que imitam de forma convincente o sabor e a textura da carne animal não ameaçam reforçar o especismo na mesma medida que a carne cultivada poderia reforçar, pois nesse caso os consumidores estão cientes de que esses análogos são de origem vegetal[126].

Críticas desse tipo apontam corretamente que a carne cultivada não está isenta de ter risco de causar danos (aliás, nenhuma prática está). Entretanto, isso por si só é insuficiente para se concluir que devemos rejeitá-la. O que teria de ser comparado são os prováveis danos/benefícios resultantes de um cenário onde os recursos seriam investidos em carne cultivada com outros cenários onde esses mesmos recursos seriam investidos em outras coisas (além de tentar imaginar onde provavelmente tais recursos seriam investidos se não fossem investidos em carne cultivada).

É possível que, se os mesmos recursos fossem investidos em divulgação antiespecista, os resultados para os animais fossem melhores do que se fossem investidos em carne cultivada (ainda que isso seja também bastante incerto). Entretanto, é preciso levar em conta que, ainda que investidores veganos teriam uma probabilidade de investir em divulgação antiespecista se

[122] Wrenn (2024, p. 8).
[123] Wrenn (2024, p. 8).
[124] Wrenn (2024, p. 8).
[125] Wrenn (2024, p. 8).
[126] Wrenn (2024, p. 8).

não investissem em carne cultivada, a probabilidade de os exploradores de animais que investem em carne cultivada fazerem isso é baixíssima, talvez nula. Assim sendo, devemos incentivar que pelo menos os exploradores de animais invistam em carne cultivada pois, de outro modo, investiriam tais recursos em explorar os animais. Isso não quer dizer que a carne cultivada está isenta de causar danos aos animais. Quer dizer apenas que o cenário que provavelmente ocorreria em sua ausência teria uma quantidade gigantescamente maior de danos, além de não ter os benefícios que ela causaria.

Os danos e benefícios que provavelmente resultariam precisam ser pesados levando-se em conta o estado atual do mundo. Por exemplo, já que no momento atual a escravidão humana e assassinatos em escolas não são o padrão do dia-a-dia, pode ser que incentivar a criação de simulações virtuais de escravidão e assassinatos em escolas tenha potencial de causar mais danos do que benefícios. Entretanto, em um cenário onde a escravidão humana e assassinatos em escolas fossem a norma do dia-a-dia, se a criação de simulações virtuais dessas práticas fosse diminuir consideravelmente suas ocorrências reais, então fazê-lo teria saldo positivo, mesmo que tivesse também potencial de causar alguns danos.

Além disso, também é possível questionar a tese de que a carne cultivada reforçaria o especismo. Por exemplo, Bryant (2024, p. 9) argumenta que é provável que a carne cultivada na verdade contribua para diminuir o especismo, porque as atitudes especistas causam e também são causadas pelo consumo de animais, uma vez que as defesas do especismo são muitas vezes motivadas pelo desejo de continuar comendo carne[127]. Assim, se as pessoas param de comer os animais, poder ser mais fácil que aceitem rejeitar o especismo.

12.15. Vantagens e desvantagens do foco em mudanças na tecnologia alimentar

Há uma grande polarização entre ativistas da causa animal em relação à carne cultivada. Há tanto ativistas que a repudiam fortemente quanto ativistas que veem nela a solução definitiva para os problemas que afetam os animais não humanos. Como vimos, ambas as posturas são completamente equivocadas. A polarização faz com que as pessoas tendam a ver as coisas em termos de "zero ou um", o que é algo completamente distante da realidade. Buscando evitar isso, a seguir tentaremos listar tanto algumas vantagens quanto algumas desvantagens de se

[127] Bryant (2024, p. 9).

focar em carne cultivada em comparação a outras estratégias de ativismo para beneficiar os animais. Isso proporcionará uma imagem mais realista da situação.

O debate sobre o foco em carne cultivada é um exemplo de um debate mais geral sobre estratégias com foco em mudanças tecnológicas versus estratégias com foco em mudança social[128]. Assim, várias das coisas que forem ditas aqui sobre o caso específico da carne cultivada vale para outras tecnologias também.

Importante: nesse e em outros debates similares o que está em discussão não é necessariamente "devemos focar nessa ou naquela estratégia?" (apesar de essa ser também uma possibilidade). Outra possibilidade é: *o quanto* devemos focar nessa ou naquela estratégia? Outras questões adicionais são: (1) é melhor que todas as pessoas tenham o mesmo grau de foco em determinadas estratégias ou é melhor que pessoas diferentes foquem em estratégias diferentes? (2) É melhor uma mesma pessoa ter o mesmo grau de foco em certas estratégias o tempo todo, ou é melhor variar o grau desse foco, e de que isso depende? Não discutiremos essas questões aqui por motivos de espaço, mas é importante lembrar que elas são questões importantes se nossa meta é sermos eficientes no ativismo.

Independentemente das respostas para essas questões, é sempre possível tentar listar as vantagens e desvantagens de cada estratégia, seus alcances e suas limitações. É o que tentaremos fazer a seguir com a questão da carne cultivada.

Na lista a seguir, embora alguns pontos sejam claramente alcances e outros claramente limitações, há outros que são alcances/limitações no momento atual mas podem deixar de sê-lo no futuro, ou que são alcances/limitações dependendo de se o foco na carne cultivada vem ou não acompanhado de outras estratégias de ativismo. Por essa razão, cada ponto da lista a seguir não está classificado como alcance ou como limitação.

Pontos para levarmos em conta na hora de avaliarmos o grau de foco na carne cultivada:

(1) Quanto maior o consumo de carne cultivada em comparação à carne convencional, mais animais são poupados de sofrimento e de serem mortos.

[128] Ver Anthis (2020).

(2) A carne cultivada tem potencial de produzir mudanças comportamentais em agentes que são indiferentes ao destino dos animais. Isto é, a carne cultivada pode fazer com que mesmo pessoas que não se importam com os animais parem de consumi-los

(3) Se desenvolvida, a tecnologia da carne cultivada pode vir a substituir em larga escala também ovos, leite e produtos derivados, beneficiando um número ainda maior de animais.

(4) Talvez a tecnologia da carne cultivada ou tecnologias similares possam no futuro vir a ser usadas também como método substitutivo para a experimentação animal e para xenotransplantes. Por exemplo, tecnologias próximas são a engenharia de tecidos e a medicina regenerativa, ambas desenvolvidas a partir de células humanas[129].

(5) Se a carne cultivada se tornar mais lucrativa para os exploradores, eles próprios vão querer abandonar o uso de animais.

(6) Para a carne cultivada de fato substituir o uso de animais em larga escala não basta que dê vantagens aos exploradores: precisa dar vantagens também ao público. Isso porque não necessariamente o público será receptivo à carne cultivada. Por exemplo, algumas pessoas podem levantar a bandeira "isso não é natural!" ou espalharem boatos de que ela é perigosa e assim por diante. Entretanto, se o público enxergar vantagens na carne cultivada, a probabilidade de aceitação é muito maior. Um exemplo de vantagem para o público seria ela se tornar mais barata e/ou mais saborosa do que a carne convencional.

Podemos traçar um paralelo com a substituição gradual da tração animal devido ao surgimento do automóvel. Um dos fatores-chave para tal substituição foi o fato de o automóvel oferecer muitas vantagens ao público em comparação às carroças (velocidade, conforto, proteção etc.).

[129] Coelho (2024, p. 36-8) explica que a engenharia de tecidos consiste no desenvolvimento e manipulação de moléculas, células, tecidos ou órgãos crescidos em laboratório, *in vitro*, enquanto a medicina regenerativa se refere às ferramentas empregadas para auxiliar o corpo a regenerar um tecido ou órgão *in vivo* no paciente. No entanto, ambas são consideradas complementares e muitas vezes são abreviadas em uma única sigla “TERM” (Tissue Engineering e Regenerative Medicine).

(7) Observe que, a exemplo do que ocorreu no caso da tração animal, a existência de um substituto, mesmo oferecendo vantagens ao público, não garante que a exploração animal naquela área terminará. Há hoje menos uso de tração animal, mas os animais ainda continuam sendo explorados para este fim. Da mesma maneira, é provável que, se a carne cultivada vier a se tornar mais barata de ser produzida e oferecer vantagens ao público, sua implementação em larga escala aconteça e isso venha a diminuir muito o número de animais explorados, mas não garante, sozinha, que a exploração animal para consumo terminará. Portanto, é necessário combinar o ativismo focado em tecnologia com o ativismo focado em mudanças em relação à consideração pelos animais.

Além disso, como a aderência à carne cultivada, por si só, não muda a mentalidade das pessoas em relação ao especismo, não previne retrocessos em relação ao que é feito aos animais. Por exemplo, se as pessoas continuarem especistas, e no futuro surgir alguma forma mais lucrativa de explorar os animais, provavelmente voltariam a explorar os animais. Assim, o ativismo focado em tecnologias substitutivas ao uso de animais não é substituto para o ativismo antiespecista. Aliás, precisa de tal ativismo para que não haja retrocessos.

Entretanto, por outro lado a adesão à carne cultivada pode vir a facilitar a mudança social em termos de rejeição do especismo. Muitas pessoas defendem o especismo não porque acreditam que ele esteja correto, mas simplesmente porque gostam do sabor dos produtos de origem animal. Assim, se no futuro as pessoas não tiverem que abandonar esse sabor devido a já estarem consumindo carne cultivada, pode ser mais fácil aceitarem uma visão de mundo antiespecista. Portanto, a aderência à carne cultivada pode ter também o potencial de facilitar a rejeição do especismo. Porém, há também a possibilidade de várias pessoas defenderem o especismo simplesmente por pensarem que ele está correto, e não porque gostam do sabor da comida de origem animal. Entretanto, nesse caso também a única maneira de combater tal visão é expondo os argumentos contra o especismo. Assim, de qualquer maneira, o ativismo antiespecista é sempre necessário.

(8) Atualmente o foco do ativismo centrado em carne cultivada tem sido quase que exclusivamente diminuir a quantidade de animais explorados. Entretanto, a tecnologia parece ter potencial também para ser aplicada para diminuir o sofrimento e as mortes que os animais

padecem em decorrência de processos naturais[130]. Por incrível que possa parecer à primeira vista, a quantidade de animais que sofre e morre em decorrência de tais processos (fome, sede, doenças, desastres naturais, conflitos entre animais etc.) é gigantescamente maior do que a quantidade de animais explorados. A tecnologia da carne cultivada poderia ser usada, por exemplo, para diminuir a incidência de casos de predação[131]. Assim como já há carne cultivada disponível para cães e gatos em certos locais, ela poderia vir a estar disponível no futuro para animais selvagens, e isso poderia ser aplicado tanto para o caso daqueles predadores que estão sob controle humano (por exemplo, em santuários), quanto para os que estão na natureza.

12.16. Conclusão

Acima vimos de que consiste a tecnologia da carne cultivada e abordamos três debates em torno dela.

O primeiro debate abordou as objeções à carne cultivada que não são centradas na preocupação com os animais. Vimos que todas essas objeções padecem de especismo e não passariam no teste da imparcialidade sendo, portanto, injustas.

Já o segundo debate abordou as objeções à carne cultivada que são endereçadas por defensores dos animais. Vimos que, apesar de no momento atual a carne cultivada ainda envolver o uso de animais como fonte de células, talvez isso seja desnecessário no futuro. Vimos também que, mesmo que a carne cultivada ainda cause algum dano aos animais, se os exploradores de animais não investirem em carne cultivada muito provavelmente investirão tais recursos em práticas que resultam em muito mais danos aos animais (e a um número muito maior de animais). Além disso, vimos que é possível que no futuro a produção de carne cultivada venha a causar menos danos aos animais até mesmo do que a produção de vegetais (por conta das mortes de animais nos procedimentos de plantio e colheita). Portanto, defensores dos animais devem ser favoráveis à carne cultivada.

---

[130] Para um exame detalhado dessa questão, ver Cunha (2022).

[131] Para uma análise detalhada da questão da predação enquanto problema ético, ver o Capítulo 31 do Volume VII desta coleção. Ver também Bonnardel (1996); Cowen (2003); Cunha (2022, p. 156-172); Fink (2005); McMahan (2015); Pearce (2009) e Sapontzis (1984).

Por fim, o terceiro debate listou alguns pontos importantes para levarmos em conta na hora de avaliarmos o quanto ativistas da causa animal deveriam focar em carne cultivada em comparação a focar em outros tipos de estratégia. Vimos que o ativismo focado em mudanças tecnológicas (como é o caso da carne cultivada) não substitui o ativismo educacional antiespecista, mas que, se for combinado com este, oferece boas oportunidades de mudanças positivas e previne retrocessos para os animais.

Por fim, vimos também que, apesar de no momento atual o uso da tecnologia da carne cultivada ter como foco diminuir a exploração animal, ela tem potencial para no futuro ser usada também para diminuir os danos que os animais padecem em decorrência de processos naturais, sobretudo em relação a casos de predação. É claro, pode haver outras formas mais eficientes de se diminuir o sofrimento dos animais selvagens, incluindo aquele que decorre da predação, do que investir na tecnologia da carne cultivada. Um exemplo é a redução da produtividade primária[132]. Entretanto, independentemente disso, a carne cultivada se revela uma tecnologia bastante promissora em termos de reduzir o sofrimento e as mortes dos animais, seja os explorados por humanos, seja os que estão fora do controle humano.

[132] Sobre por que reduzir a produtividade primária tende a reduzir eficientemente o sofrimento e as mortes totais dos animais selvagens, ver os capítulos 36 e 37 do Volume VII desta coleção.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, J. Donation Preferences and Attitudes Among People Who Donate to Animal Causes. *Faunalytics*, 14 nov. 2018.

ALECCIA, O. UNGAR, L. US approves chicken made from cultivated cells, the nation's first 'lab-grown' meat. *Appnews*, 21 jul. 2023.

ANIMAL CHARITY EVALUATORS. Why farmed animals? *Animal Charity Evaluators*, 2016.

ANOMALY, J., BROWNING, H., FLEISCHMAN, D., VEIT, W. Flesh without blood: The public health benefits of lab-grown meat. *Journal of Bioethical Inquiry*, v. 21, n. 1, p. 167-175, 2024.

ANTHIS, J. R. Summary of Evidence for Foundational Questions in Effective Animal Advocacy. *Sentience Institute*, 13 ago. 2020b.

ANTHIS, J. R. Summary of Evidence for Foundational Questions in Effective Animal Advocacy.Momentum vs. Complacency from welfare reforms. *Sentience Institute*, 13 ago. 2020a.

ANTHIS, J. R. Survey of US Attitudes Towards Animal Farming and Animal-Free Food October 2017. *Sentience Institute*, 20 nov. 2017.

ANTHIS, K.; ANTHIS, J. C. Social Movement Lessons From the British Antislavery Movement. *Sentience Institute*, 1 dez. 2017.

BAUMANN, T. *Avoiding the worst final: how to prevent a moral cathastrophe*. *Center for Reducing Suffering*, 2022.

BAUMANN, T. S-risks: An introduction. *Reducing Risks of Future Suffering: Toward a responsible use of new technologies*, 2017.

BOGLIOTTI, Y. S.; WU, J., VILARINO, M.; OKAMURA, D.; SOTO, D. A.; ZHONG, C.; SAKURAI, M.; SAMPAIO, R. V.; SUZUKI, K.; BELMONTE, J. C. I.; ROSS, P. J. Efficient derivation of stable primed pluripotent embryonic stem cells from bovine blastocysts. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, v. 115, n. 9, p. 2090-2095, 2018.

BLUU SEAFOODS High Tech Seafood. *BLUU Seafoods*, 22 jul. 2024.

BOMKAMP C.; MCNAMARA E. Cultivating a future where antibiotics still work. *The Good Food Institute*, 21 out. 2022.

BONNARDEL, Y. Contra o apartheid das espécies. *Les cahiers antispécistes*, v. 14, 1996.

BRYANT, C. B. Opinion Piece. In: Cultured meat. *The Vegan Society Research Briefing* v. 2, p. 9-11, 2024.

BRYANT, T. L. Sacrificing the sacrifice of animals: Legal personhood for animals, the status of animals as property, and the presumed primacy of humans. *Rutgers Law Journal*, v. 39, p. 247-330, 2008.

CHRIKI S., ELLIES-OURY M.P.; HOCQUETTE J.F. Is "cultured meat" a viable alternative to slaughtering animals and a good comprise between animal welfare and human expectations? *Anim Front,* v. 12, n. 1, p. 35-42, 2022.

CHRIKI S.; HOCQUETTE J.F. The myth of cultured meat: a review. *Frontiers in nutrition*, v. 7, n. 7, 2020.

COELHO, G. H. F. *Implicações éticas do transplante de órgãos entre animais não-humanos e humanos: uma avaliação crítica do xenotransplante*. Dissertação: Mestrado em Filosofia. Universidade Federal de Uberlândia, dez. 2023.

COWEN, T. Policing nature. *Environmental Ethics*, v. 25, p. 169-182, 2003.

CUNHA, L. C. *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Curitiba: Appris, 2022

CUNHA, L. C. *Uma breve introdução à ética animal:* desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente. Curitiba: Appris, 2021.

DICKENS, M. Evaluation frameworks (or: when importance / neglectedness / tractability doesn't apply). *Philosophical Multicore*, 10 jun. 2016.

DOWARD, J. Price of bacon set to soar as producers are hit by new EU animal welfare laws. *The Guardian*, 12 ago. 2012.

ÉTICA ANIMAL. A importância do futuro. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 24 out. 2018.

ÉTICA ANIMAL. A situação dos animais na natureza. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 23 out. 2016a.

ÉTICA ANIMAL. Animais usados por humanos. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 26 abr. 2016c.

ÉTICA ANIMAL. *Introdução ao sofrimento dos animais selvagens*. Oakland: Ética Animal, 2023 [2020].

ÉTICA ANIMAL. Por que a visão popular dos animais que vivem na natureza está errada? *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 24 fev. 2017.

FINK, C. The Predation Argument. *Between the Species*, v. 13. n. 5, p. 1-15, 2005.

FISHCOUNT. Fishcount estimates of numbers of individuals killed in (FAO) reported fishery production. *Fishcount: Reducing suffering in fisheries*, 2019a

FISHCOUNT. Numbers of farmed fish slaughtered each year. *Fishcount: Reducing suffering in fisheries*, 2019n.

.

FRANCIONE, G. L. *Animals, property and the Law*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.

FRANCIONE, G. *Rain Without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*. Philadelphia: Temple University Press, 1996.

FRANCIONE, G.; GARNER, R. *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?* Columbia: Columbia University Press, 2010.

GOOD MEAT GOOD Meat Receives Approval to Commercialize Serum-Free Media: Technical and regulatory milestone will lead to production efficiencies, *Good Meat*, 18 Jan. 2023.

GREIG, K. Effects of farmed animal advocacy messaging on attitudes towards policies and decisions affecting wild animal suffering. *Animal Charity Evaluators*, 05 abr. 2017.

GURSEL I.V., STURME M., HUGENHOLTZ J.; BRUINS M. Review and analysis of studies on sustainability of cultured meat. *Wageningen Food & Biobased Research* n. 2248, 2022.

HORTA, O. O que é o especismo? *Ethic@*, v. 21, n. 1, p. 162-193, 2022 [2010].

HUNTLEY, A. MCLAREN, L.F. Cultured meat. *The Vegan Society Research Briefing* v. 2, 2024.

JAIRATH, G.; MAL, G.; GOPINATH, D.; SINGH, B. A holistic approach to access the viability of cultured meat: a review. *Trends in Food Science & Technology*, v. 110, p. 700-710. 2021.

JONES H. Lab-grown meat set to be sold in UK pet food. *BBC*, 17 jul. 2024.

KATEMAN, B. The Environment And Animals Deserve More Than Just 3% Of Our Charitable Giving. *Forbes*, 23 nov. 2021.

KIRBY P. Italy bans lab-grown meat in nod to farmers. *BBC,* 17 nov. 2023

LETTI, L. A. J.; KARP, S. G.; MOLENTO, C. F. M.; COLONIA, B. S. O.; BOSCHERO, R. A.; SOCCOL, V. T.; HERRMANN, L. W.; PENHA, R. O.; WOICIECHOWSKI, A. L.; SOCCOL, C. R. Cultivated meat: recent technological developments, current market and future challenges. *Biori*, v. 5., n. 1, p. e2021001, 2021.

LUSK, J. L.; THOMPSON, N. M.; WEIMER; S. L. The Cost and Market Impacts of Slow-Growth Broilers. *Journal of Agricultural and Resource Economics*, v. 44, n. 3, p. 536–550, 2019.

MADDUX, E. A. Time to stand: Exploring the past, present, and future of nonhuman animal standing. *Wake Forest Law Review*, v. 47, p. 1243-1267, 2012.

MANNINO, A.; ALTHAUS, D.; ERHARDT, J.; GLOOR, L.; HUTTER, A.; METZINGER, T. Artificial intelligence: Opportunities and risks – Policy paper by Effective Altruism Foundation. *Effective Altruism Foundation*, 12 dez. 2015.

MCCARTNEY-SMITH, E. Can nonhuman animals find tort protection in a human-centered common law? *Animal Law Review,* n. 4, p. 173-210, 1998.

MCMAHAN, J. The Moral Problem of Predation. *In*: CHIGNELL, A.; CUNEO, T.; HALTEMAN, M. C. (org.). *Philosophy Comes to Dinner:* Arguments About the Ethics of Eating. London: Routledge, 2015. p. 268-294.

MERCY FOR ANIMALS. Why We Work For Policy Change. *Mercy for Animals*, 14 nov. 2016a.

MERCY FOR ANIMALS. Welfare Reforms and Meat Consumption. *Mercy for Animals*, 14 nov. 2016b.

MILBURN J. The Expert Series (2): How should vegans respond to in vitro meat? *The Vegan Society*, 1 fev. 2019.

MILL, J. S. On Nature. In: MILL, J.S. *Nature, The Utility of Religion and Theism*. London: Rationalist Press Association, 1904, p. 07-33.

MILLER, J. Egg prices set to rise after EU battery cage hen ban. *BBC,* 12 mar. 2012.

MORRISON, A. Book Review: Rain Without Thunder. *National Animal Interest Alliance*, 15 jan. 2012.

MORRISON, O. Behind the 'world's first 100% cultivated pork steak'. *Food Navigator*, 05 fev. 2023.

MULLALLY, C.; LUSK, J.L. The Impact of Farm Animal Housing Restrictions on Egg Prices, Consumer Welfare, and Production in California. *American Journal of Agricultural Economics*, v. 100, p. 649-669, 2018.

NATIONAL MUSEUM OF NATURAL HISTORY & SMITHSONIAN INSTITUTION. Numbers of insects (species and individuals). *Encyclopedia Smithsonian*, 2008.

NATURE COMMUNICATIONS. A conversation about cultivated meat. *Nature Communications* v. 14, n. 8331, 2023.

NG, S.; KURISAWA, M. Integrating biomaterials and food biopolymers for cultured meat production. *Acta Biomaterialia*, v. 124, p. 108-129, 2021.

O'BRIEN, G. D. Directed Panspermia, Wild Animal Suffering, and the Ethics of World-Creation. *Journal of Applied Philosophy*, v. 39, n. 1, 2022.

OUR WORLD IN DATA. Number of animals slaughtered for meat, World, 1961 to 2018. *Our world in data*, [*s.l.*], 2018.

PEARCE, D. Projeto para um mundo sem crueldade: reprogramar os predadores. *The Abolitionist Project*, [*s.l.*], 2009.

PIERSON, D. The first lab-grown meat for sale could come from this Singapore startup that's re-creating shrimp. *Los Angeles Times*, 08 out. 2020.

PITNEY, N. Scientists believe the chickens we eat are being slaughtered while conscious. *The Huffington Post*, 28 out. 2016.

REESE, J. Summary of Evidence for Foundational Questions in Effective Animal Advocacy. *Sentience Institute*. 24 dez. 2019.

REMILK. Our Science. *Remilk*, 20 nov. 2024.

ROWE, A. Insects raised for food and feed — global scale, practices, and policy. *Rethink priorities*, 29 jun. 2020b.

ROWE, A. Global cochineal production: scale, welfare concerns, and potential interventions. *Effective altruism forum*, 11 fev. 2020a.

ROWE, A. Silk production: global scale and animal welfare issues. *Rethink priorities*, 19 abr. 2021.

ROWLANDS, M. *Animal rights: Moral, theory and practice*. 2. ed. New York: Palgrave Macmillan, 2009 [1998].

SANDERS, B. Global Animal Slaughter Statistics And Charts. *Faunalytics*, 10 out. 2018.

SCHUKRAFT, J. Managed honey bee welfare: problems and potential interventions. *Rethink priorities,* 14 nov. 2019.

ŠIMČIKAS, S. Effective animal advocacy resources. *Rethink Priorities*, 24 out. 2019.

SINKE, P., SWARTZ, E., SANCTORUM, H.; GIESEN, C. V. D; ODEGARD, I. Ex-ante life cycle assessment of commercial-scale cultivated meat production in 2030. *The International Journal of Life Cycle Assessmentv*, v. 28, p. 234–254, 2023.

SMITH, A. ANIMAL CHARITY EVALUATORS. Models of Media Influence on Demand for Animal Products. *Animal Charity Evaluators*, ago. 2016.

STAROSTINETSKAYA A. This Cultured Meat Startup Just Raised a Record $347 Million with Help from Tyson. *VegNews,* 22, dez. 2021.

SWARTZ, E. New studies show cultivated meat can have massive environmental benefits and be costcompetitive by 2030. *The Good Food Institute*, 9 mar. 2021.

SWARTZ, E.; BOMKAMP, C. The Science of Cultivated Meat. *The Good Food Institute*, 27 jan. 2021.

SZEJDA, K.; BRYANT, C.J.; URBANOVICH, T. US and UK Consumer Adoption of Cultivated Meat: A Segmentation Study. *Foods,* v. 10, n. 5, 1050, 2021.

TANNENBAUM, J. Animals and the law: Property, cruelty, rights. *Social Research*, v. 62, p. 539-607, 1995.

TOMASIK, B. Applied Welfare Biology and Why Wild-Animal Advocates Should Focus on Not Spreading Nature. *Essays on Reducing Suffering*, 23 jun. 2013a.

TOMASIK. A Small Mechanical Turk Survey on Ethics and Animal Welfare. *Essays on Reducing Suffering*, 18 nov. 2015e.

TOMASIK, B. Convert Grass Lawns to Gravel to Reduce Insect Suffering. *Essays on Reduccing Suffering*, 16 mai. 2015c.

TOMASIK, B. How Cattle Grazing Affects Insect Populations on Pasture Fields. *Essays on Reducing Suffering*, 02 mar. 2016b.

TOMASIK, B. How Cattle Grazing Affects Pasture Productivity. *Essays on Reducing Suffering*, fev./mar. 2016c.

TOMASIK, B. How Many Animals are There? *Essays on Reducing Suffering*, 07 ago. 2019 [2009].

TOMASIK, B. Net Primary Productivity by Land Type. *Essays on Reducing Suffering*, 17 jun. 2018 [2016].

TOMASIK, B. Risks of astronomical future suffering. *Foundational Research Institute*, 09 abr. 2015d.

TOMASIK, B. Speculations on Invertebrate Population Dynamics Relevant to Reducing Suffering. *Essays on Reducing Suffering,* 11 jun. 2013b.

TOMASIK, B. Why digital sentience is relevant to animal activists. *Animal Charity Evaluators*. 03 fev. 2015b.

TSUI, S. Lab-grown seafood explained. *Earth.org*. 11 out. 2023.

TSURUWAKA, Y., SHIMADA, E. Reprocessing seafood waste: challenge to develop aquatic clean meat from fish cells. *Npj Science of Food* v. 6, n. 7, 2022.

WALDHORN, D. AUTRIC, E. Shrimp: The animals most commonly used and killed for food production. *Rethink Priorities*, 11 ago. 2023.

WARNER, R. D. Review: Analysis of the process and drivers for cellular meat production. *Animal*, v. 13, n. 12, p. 3041-3058, 2019.

WARRICK, J. They die piece by piece. *Washington Post*, 10 abr. 2001.

WIRED BRAND LAB. Inside the Science of Cell-Cultured Shrimp: How Singapore became a global center of cell-based meat, *Wired*. 22 fev. 2022.

WRENN C.L. If You Care about Animals, InVitro Meat is Not the Answer. *Corey Lee Wrenn, Ph.D. Sociologist and Social Justice Activist*, 30 mai. 2016.

WRENN, C. L. Opinion Piece. In: Cultured meat. *The Vegan Society Research Briefing* v. 2, p. 8, 2024.

ZHANG, G.; ZHAO, X.; LI, X.; DU, G.; ZHOU, J.; CHEN, J. Challenges and possibilities for bio-manufacturing cultured meat. *Trends in Food Science & Technology*, v. 97, p. 443-450, 2020.

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME IX

A ÉTICA E O FUTURO

O QUE SÃO RISCOS DE SOFRIMENTO FUTURO E COMO PREVENI-LOS

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME IX

A ÉTICA E O FUTURO

O QUE SÃO RISCOS DE SOFRIMENTO FUTURO E COMO PREVENI-LOS

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME IX

A ÉTICA E O FUTURO

O QUE SÃO RISCOS DE SOFRIMENTO FUTURO E COMO PREVENÍ-LOS

Luciano Carlos Cunha

SOBRE O AUTOR

Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina, coordenador geral no Brasil das atividades da organização Ética Animal e criador do site Senciência e Ética. É também autor dos livros *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente* e *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Publicou também capítulos em outras obras e artigos em periódicos especializados, que podem ser lidos aqui.

Orcid: 0000-0003-3022-8121



SOBRE A OBRA

Este livro apresenta o debate sobre questões éticas referentes ao futuro em longo prazo, em especial os riscos de sofrimento futuro: o que são, como identificá-los e como preveni-los.

ISBN nº 978-65-01-55743-4 1ª edição Julho de 2025.

Esta obra faz parte da coleção *Uma Jornada pela Ética Animal: Do Básico ao Avançado*, coleção que tem como objetivo oferecer, com textos didáticos porém aprofundados, uma análise das muitas questões discutidas na área de ética animal desde o seu surgimento até os dias atuais.

A produção deste trabalho foi financiada pela organização Ética Animal.



SUMÁRIO

1. Riscos futuros para os seres sencientes: uma introdução 10
1.1. O passado, o presente e o futuro 10
1.2. O que são riscos-s? 11
1.3. Diferenças entre riscos-s e riscos-x 12
1.4. Medindo a seriedade de um risco-s 12
1.5. Riscos-s e novas tecnologias 13
1.6. Classificação dos riscos-s de acordo com a maneira como surgem 13
1.6.1. Riscos-s incidentais 14
1.6.2. Riscos-s agenciais 14
1.6.3. Riscos-s naturais 15
1.7. Outras classificações 16
1.8. Alguns exemplos de riscos-s 17
1.8.1. Aumento da exploração animal 17
1.8.2. Expansão do sofrimento dos animais selvagens 18
1.8.3. Criação de novas formas de senciência 19
1.9. Conclusão 20
2. Imparcialidade temporal: o que é, e por que é importante 21
2.1. Introdução 21
2.2. O viés temporal 21
2.3. Imparcialidade 22
2.4. Imparcialidade temporal 22
2.5. A objeção de que seres futuros são apenas seres em potencial 23
2.6. Rejeitar a imparcialidade temporal justifica desconsiderar os seres futuros? 25
2.7. Conclusão 25
3. A objeção de que seres futuros são apenas seres em potencial 27
3.1. A objeção de que devemos nos preocupar apenas com os seres que já existem 27
3.2. Devemos nos preocupar somente com os seres sencientes já existentes? 27
3.3. Normalmente a luta pelos animais já é a luta por possíveis seres futuros 29
4. Que razões existem para focarmos no longo prazo? 32
4.1. O que é longoprazismo? 32
4.2. O que veremos neste capítulo? 33
4.3. Por que adotar uma meta longoprazista? 33

4.4. Razões a favor de um foco prático longoprazista 33
4.5. O debate sobre o foco no longo prazo 35
4.5.1. É melhor deixar os problemas futuros para as gerações futuras? 35
4.5.2. Focar no presente tem mais influência? 36
4.5.3. A objeção de que o grau de certeza quanto ao presente é maior 37
4.5.4. A objeção de que o futuro é tão incerto que não temos como decidir 38
4.5.5. A objeção de que o foco no longo prazo implicaria negligenciar o presente 39
4.6. Conclusão 40
5. Devemos focar em prevenir riscos-s ou riscos-x? 41
5.1. Riscos-s e riscos-x 41
5.2. Discutindo uma tentativa especista de defender o foco nos riscos-x 41
5.3. A alegação de que a humanidade é essencial para prevenir sofrimento 42
5.4. A alegação de que conseguiremos mais recursos se priorizarmos humanos 42
5.5. Razões para focarmos mais nos riscos-s 43
6. Quais metas priorizar em longo prazo? 45
6.1. Diferentes metas que alguém poderia querer alcançar em longo prazo 45
6.2. Do que depende o foco em evitar sofrimento? 46
6.2.1. Calculando o quanto focar em evitar sofrimento 46
6.2.2. Aplicando o mesmo raciocínio a outras metas 47
6.3. Quem poderia aceitar o foco em prevenir sofrimento? 47
6.4. Alguns argumentos para dar um peso maior à meta de evitar sofrimento 48
6.4.1. O exemplo da garantia (primeira versão) 48
6.4.2. O exemplo da garantia (segunda versão) 49
6.4.3. O exemplo da tortura 49
6.4.4. O argumento de que evitar sofrimento melhor maximiza o saldo positivo 49
6.5. O quão pessimistas precisamos ser sobre o futuro para focarmos no sofrimento? 50
6.5.1. O argumento de que a tecnologia tornará desnecessário causar sofrimento 50
6.5.2. O argumento de que as coisas tendem a melhorar 51
6.5.3. A probabilidade dos riscos-s não é insignificante, e isso é suficiente 52
6.6. A meta de evitar mortes prematuras 52
6.6.1. O quão afortunado ou desafortunado alguém foi com a vida que teve? 53
6.6.2. Pesando a meta de evitar sofrimento e a meta de evitar a morte 54
6.7. Conclusão 55
7. De que consiste o foco nos riscos-s? 56

7.1. Introdução 56
7.2. Como será provavelmente a distribuição do sofrimento ao longo do futuro? 56
7.3. O foco nos riscos-s não implica um foco estreito 57
8. Identificando fatores de risco para os riscos-s 58
8.1. O que são fatores de risco e qual a importância de identificá-los 58
8.2. Tecnologia avançada 58
8.3. Aversão à tecnologia 59
8.4. Falta de consideração por seres sencientes não humanos 60
8.5. Falta de esforços para reduzir riscos-s. 60
8.6. Esforços equivocados ou ineficazes para reduzir riscos-s 61
8.7. Polarização, conflito e hostilidade 61
8.8. Falta de segurança contra agentes que almejam causar sofrimento 62
8.9. Interação entre vários fatores de risco e entre várias formas de prevení-los 62
8.10. Conclusão 63
9. Estratégias longoprazistas: amplas e direcionadas 64
9.1. O que são estratégias amplas e estratégias direcionadas 64
9.2. Vantagens e desvantagens de cada tipo de estratégia 64
9.3. Exemplos de estratégias amplas 64
9.3.1. Aumentar a consideração pelos seres sencientes 64
9.3.2. Aumentar nossa capacidade de ação no futuro 65
9.4. Exemplos de estratégias direcionadas 66
9.4.1 Algumas estratégias focadas em evitar a exploração animal 66
9.4.2. Algumas estratégias focadas em evitar o sofrimento dos animais selvagens 66
9.4.3. Algumas estratégias focadas na consideração por novas formas de senciência . 67
9.5. Precauções ao se escolher estratégias longoprazistas 67
10. Por que focar na consideração pelos seres sencientes e no futuro? 68
10.1. Por que a maneira como afetaremos os seres futuros é pouco discutida? 68
10.2. Por que é importante promover a consideração por todos os seres sencientes 69
10.3. Riscos ao se defender a consideração pelos seres sencientes 69
10.3.1. Risco de rejeição e antagonismo 69
10.3.2. Risco de promover os valores opostos sem querer 69
10.4. Promovendo a preocupação com os riscos-s e com o futuro 70
10.5. Conclusão 71
11. Mudando o debate público, as formas de ativismo e as instituições políticas 72

11.1. Política e riscos-s 72
11.2. O ideal de dois passos 72
11.3. Natureza tribal e polarização 74
11.4. Aumentando o padrão do debate público 75
11.5. A estratégia da abordagem de leque amplo 76
11.6. Melhorando as instituições 78
11.7. Por que uma pequena melhora já faria uma grande diferença 80
12. Moldando as tecnologias emergentes para prevenir sofrimento futuro 81
12.1. Introdução 81
12.2. Argumentos prós e contra focar em moldar a inteligência artificial (IA) 82
12.2.1. Por que tentar moldar a IA 82
12.2.2. Riscos do foco em moldar a IA 82
12.2.3. Qual o tamanho da influência das tecnologias? 83
12.3. Um exemplo de alinhamento de IA focada nos riscos-s 83
12.4. Evitando riscos indiretos relacionados à IA 84
12.5. Administração do espaço 84
12.6. Possibilidade da criação de outras formas de senciência 86
13. A tríade de influência e o sofrimento futuro 88
13.1. Introdução 88
13.2. A tríade de influência 88
13.3. Relacionando os fatores da tríade de influência 90
13.4. Quando a intenção é prejudicar 91
13.5. O agente indiferente 93
13.6. Quando o objetivo é beneficiar 97
13.7. Comparando com situações onde não há um agente decisor 99
13.8. O que podemos tentar fazer? 99
13.8.1. Em relação a quem já visa beneficiar 99
13.8.2. Em relação a agentes indiferentes 101
13.8.3. Em relação a agentes que visam prejudicar 102
13.8.4. Em relação a acontecimentos sem agentes 103
13.9. Limites da análise feita aqui e como corrigi-los em análises posteriores 104
13.10. Conclusões 105
REFERÊNCIAS 107

1. Riscos futuros para os seres sencientes: uma introdução

1.1. O passado, o presente e o futuro

O surgimento da pecuária industrial na década de 1930 e sua posterior aplicação em larga escala tiveram como resultado multiplicar enormemente duas coisas: (1) a quantidade de animais mortos e sujeitados a viver uma vida de sofrimento; (2) os níveis de sofrimento para cada animal. Em resumo, a pecuária industrial multiplicou os danos que os humanos causam aos outros animais em uma escala nunca antes vista.

No início do século XX os defensores dos animais provavelmente não imaginariam que dali a algumas poucas décadas surgiria a pecuária industrial. Entretanto, naquela época já havia pistas de que a tecnologia que estava surgindo resultaria na pecuária industrial.

Agora considere dois experimentos de pensamento[1].

(1) Você, indo do presente ao passado

Imagine que você pudesse voltar no tempo, e avisar àquelas pessoas de que algo terrível estava para surgir. Talvez desse tempo de impedir o surgimento da pecuária industrial (ou de, pelo menos, diminuir o seu impacto negativo). É claro, poderia ser tarde demais para tentar alguma coisa. Mas, imagine que a sua máquina do tempo lhe permitisse voltar para bem antes do início do século XX. Ao que parece, o quanto antes você conseguisse voltar, maiores as suas chances de conseguir impedir a catástrofe (ou de, pelo menos, minimizar o seu impacto negativo), pois as pessoas que você influenciaria teriam mais tempo para tentar.

(2) Você, vindo do futuro ao presente

Imagine agora que você é novamente um viajante do tempo, mas desta vez do futuro. Imagine que você veio do ano 4025 para avisar às pessoas do presente de que estaria para surgir coisas

[1] Esses experimentos de pensamento envolvem viagens para o passado. Existe um debate sobre se a ideia de viagem ao passado faz sentido, uma vez que ela gera vários paradoxos. Para um resumo desses paradoxos, ver Law (2023, cap. 4). Mas, lembre-se: esse debate não é relevante agora, pois o que esses experimentos de pensamento visam mostrar não tem a ver com viagem no tempo, e sim, com a importância de se considerar o futuro em nossas decisões.

tão terríveis no futuro que tornariam até mesmo a pecuária industrial "um grãozinho de areia" em comparação. Assim como no exemplo anterior, há uma razão para você voltar para o momento atual. Inicialmente você tentou voltar para épocas mais próximas de 4025, mas viu que seus esforços seriam inúteis: era necessário voltar para épocas anteriores para dar tempo de prevenir as catástrofes. Por essa razão, você veio parar na época atual.

O que esses experimentos de pensamento visam perguntar é: em relação ao que poderia surgir de negativo para os seres sencientes[2] no futuro, será que estamos nós agora na mesma condição na qual estavam os defensores dos animais antes do surgimento da pecuária industrial? Como veremos a seguir, é sobre isso que trata o conceito de *riscos-s*: sofrimentos em escala gigantesca que poderiam surgir no futuro, e o que fazer para preveni-los.

1.2. O que são riscos-s?

Na atualidade, um número muito grande de animais não humanos sofre intensamente, e em muitos casos, de formas que não existiam no passado. Da mesma maneira, no futuro é possível que surjam novas formas de prejudicar os seres sencientes de forma massiva, em uma escala muitíssimo maior do que a existente até o momento.

Um conceito empregue para tratar desse problema é o de *riscos de sofrimento futuro* (normalmente abreviado como *riscos-s*). Esse conceito diz respeito à possibilidade de no futuro o sofrimento ser aumentado de forma massiva[3], e pode ser definido assim:

- *Riscos-s:* riscos de que no futuro ocorram eventos que resultem em sofrimento de magnitude gigantesca[4], que excede o sofrimento existente na Terra até agora.

O conceito de riscos-s é centrado no sofrimento, mas poderia haver um conceito análogo para tratar de todas as formas de dano que os animais poderiam padecer, e não apenas o sofrimento

[2] O termo *seres sencientes* será usado aqui como sinônimo de ser alguém, ter uma perspectiva de primeira pessoa, ser capaz de ter experiências, ser um indivíduo, possuir consciência etc.
[3] Sobre riscos-s, ver Baumann (2017, 2022); Daniel (2017) e Tomasik (2019b).
[4] O conceito de riscos-s é baseado na quantidade total de sofrimento, e não na média (isto é, não é baseado no total dividido pela quantidade de indivíduos). Um cenário com uma população enorme pode ser um risco-s mesmo se apenas uma pequena porcentagem dos indivíduos estiver sofrendo (desde que o sofrimento total seja suficientemente grande). Por exemplo, um cenário hipotético onde o sofrimento de todos os indivíduos fosse transferido para um único indivíduo seria um risco-s, pois a quantidade de sofrimento total seria gigantesca. Sobre isso, ver Baumann (2022, p. 8-9)

(como, por exemplo, o dano da morte). No caso, poderia haver um conceito como *riscos-d* (riscos de danos futuros). Entretanto, neste livro falaremos dos riscos-s por se tratar do conceito que vem sendo amplamente utilizado no debate sobre essas questões apesar de, tecnicamente falando, *riscos-d* ser um termo mais adequado, por ser mais completo.

1.3. Diferenças entre riscos-s e riscos-x

Riscos-s são um conceito diferente de *riscos-x* (*riscos existenciais*). Tanto os riscos-s quanto os riscos-x são sobre longo prazo e impactos astronômicos. Mas, enquanto riscos-x são sobre riscos de aniquilação da humanidade (ou, pelo menos, de diminuição drástica do seu potencial), riscos-s são sobre cenários com sofrimento astronômico (e, portanto, é um conceito que necessariamente leva em conta todos os seres sencientes).

Certos riscos-s também podem ser riscos-x, mas há riscos-s que não são riscos-x. Por exemplo, há formas de sofrimento sobre seres sencientes não humanos que não prejudicam os humanos, e que podem até mesmo fomentar certos interesses humanos (o consumo de animais é um exemplo).

1.4. Medindo a seriedade de um risco-s

Todo risco-s diz respeito à riscos de sofrimento de magnitude astronômica, mas cada risco-s possui graus diferentes de *seriedade*. Isso é assim porque varia não apenas a *severidade* de cada risco-s (por exemplo, a quantidade de vítimas que potencialmente seria afetada e o quanto sofreria cada uma), mas também varia a *probabilidade* de cada risco-s se concretizar.

Assim, uma maneira de medir a *seriedade* de um risco-s é multiplicar: *o quão ruim seria o resultado* pela sua *probabilidade de ocorrer* (isso revelaria o seu *desvalor esperado*, ou DE)[5].

Esse cálculo revela algo importante sobre os riscos-s. Como riscos-s, por definição, são muitas ordens de magnitude superiores ao sofrimento atual (mesmo comparando-os com a exploração animal somada ao sofrimento dos animais natureza), o DE de cada risco-s é enorme, mesmo quando a probabilidade de ocorrer for pequena.

[5] Sobre essa forma de medir, ver Baumann (2022, p. 20-1).

1.5. Riscos-s e novas tecnologias

Um fator que pode dar origem a riscos-s é o surgimento de novas tecnologias. Esse risco é grande especialmente se a tecnologia beneficiaria seus detentores e estes não possuírem consideração moral pelos seres afetados negativamente por ela. Se a humanidade tiver tecnologia avançada, mas não ocorrer progresso moral paralelamente, é grande o risco de isso resultar em sofrimento de magnitude sem precedentes.

Como vimos, no passado um exemplo de como o surgimento de uma tecnologia multiplicou massivamente o sofrimento e as mortes dos seres sencientes foi o advento da pecuária industrial (que, por sua vez, foi resultado da industrialização). Outro exemplo foi o desenvolvimento de novas tecnologias de armamento.

Se não ocorrer a extinção humana ou um colapso da civilização, é provável que a tecnologia continue avançando, talvez permitindo colonizar planetas e até mesmo bilhões de galáxias. Assim, é possível que no futuro surjam tecnologias que tenham um impacto muitíssimo maior, o que aumenta também as chances de seu impacto negativo ser vastamente maior.

Para que cenários de sofrimento astronômico ocorram, não é necessário que os agentes tenham a intenção de prejudicar as vítimas: basta que não se importem (ou se importem muito pouco) com elas — assim como acontece com o ato de consumir produtos de origem animal, por exemplo. As novas tecnologias, junto com a indiferença, já são suficientes para aumentar bastante a probabilidade de ser causado sofrimento de tamanho colossal.

Além disso, pode também acontecer de os agentes a terem intenção de utilizar a tecnologia para prejudicar as vítimas. Ou ainda, o sofrimento em escala massiva pode surgir acidentalmente. Também é possível que os agentes permitam ou promovam que as vítimas sofram danos naturais, quando poderiam ter evitado. Enfim, há muitas maneiras pelas quais um risco-s poderia surgir. Veremos mais sobre isso a seguir.

1.6. Classificação dos riscos-s de acordo com a maneira como surgem

Os riscos-s podem ser classificados de acordo com vários parâmetros. Neste item, veremos como eles podem ser classificados de acordo com a maneira como surgem seguindo a classificação feita por Baumann (2022, p.13-9). No item seguinte, veremos outros parâmetros.

1.6.1. Riscos-s incidentais

Ocorrem quando formas de alcançar certa meta geram bastante sofrimento, mas sem o sofrimento ser almejado por si. Os agentes podem ser simplesmente indiferentes, ou até preferirem uma alternativa sem sofrimento, mas não estarem dispostos a pagar os custos.

Alguns exemplos:

- *Sofrimento como efeito da alta produtividade*. Um exemplo atual é a pecuária industrial. No futuro podem ocorrer cenários similares, mas em escala muito maior.

- *Sofrimento para ganho de informações*. Um exemplo atual é a experimentação animal. Um exemplo no futuro seria a criação de simulações virtuais com seres sencientes digitais para obter conhecimento sobre como os seres sencientes agem.

- *Sofrimento para entretenimento*. Assim como há touradas hoje, pode ser que no futuro sejam criados novos tipos de seres sencientes para formas de entretenimento similares.

1.6.2. Riscos-s agenciais

Ocorrem quando o agente almeja causar o dano. Vejamos alguns exemplos:

- *Sádicos*. As tecnologias futuras podem multiplicar o potencial que eles têm de causar danos.

- *Sentimentos de ódio*. Uma mentalidade tribal do tipo "nós x eles" pode resultar em ódio contra quem pertence a certa etnia, religião, ideologia política etc.

- *Punições extremas*. Exemplos no passado são as formas de punição que eram

aplicadas exatamente porque causavam sofrimento extremo.

Um fator chave em relação ao aumento de riscos-s agenciais é presença de traços malevolentes (*narcisismo*, *psicopatia*, *maquiavelismo* e *sadismo*) em indivíduos poderosos[6].

1.6.3. Riscos-s naturais

Surgem sem ação de agentes. Por exemplo, independentemente de ação humana, os processos naturais já prejudicam os animais em altíssimo grau, tendendo para maximizar a quantidade de seres sencientes que nascem para ter vidas repletas de sofrimento[7]. Para cada animal que consegue sobreviver, literalmente milhares ou mesmo milhões nascem apenas para experimentar sofrimento e morrer prematuramente. A norma na natureza é serem vítimas de desnutrição, fome e sede, doenças, lesões físicas, estresse psicológico, eventos meteorológicos hostis, desastres naturais, e conflitos interespecíficos, intraespecíficos e sexuais.

Esses animais são a vasta maioria dos seres sencientes na Terra. Por exemplo, se compararmos as populações de animais explorados pelos humanos e de animais na natureza e fizermos uma analogia com o período de um ano, os primeiros representariam apenas 14 segundos do ano[8]. Todo o restante (364 dias, 23 horas, 59 minutos e 46 segundos) seriam os animais na natureza. *Riscos-s naturais* são os riscos de que o sofrimento decorrente de causas naturais se expanda em uma escala astronômica.

Esse sofrimento é resultado da maneira como ocorre a seleção natural. Por exemplo, o traço de maximizar a quantidade de filhotes oferece uma grande vantagem na transmissão da informação genética: com ninhadas tão gigantescas (com milhares ou mesmo milhões de filhotes, dependendo da espécie) é altamente provável que pelo menos um ou outro sobreviva e se reproduza, passando adiante esse traço. Entretanto, em populações estáveis, sobrevive em média apenas um filhote por adulto[9] (isto é, dois por ninhada). Todo o restante nasce quase que apenas para experimentar o sofrimento associado à morte.

Se essa maximização do sofrimento é resultado da seleção natural, então, se há outros

[6] Sobre isso, ver Baumann (2022, p. 54-6).
[7] Este foi o tema do Volume VII desta coleção.
[8] Para estatísticas comparativas, ver Tomasik (2019a).
[9] Para mais detalhes sobre a forma como a dinâmica populacional afeta o sofrimento, ver Horta (2010).

planetas onde a vida senciente chegou a se desenvolver, é provável que isso também tenha ocorrido e continue a ocorrer.

Também há risco de os humanos no futuro virem a expandir esse sofrimento (por exemplo, por meio da propagação da vida para fora da Terra). Embora esse seria já um risco-s incidental, seria também, indiretamente, um risco-s natural.

1.7. Outras classificações

Os riscos-s podem ser classificados quanto a vários outros parâmetros, e não somente em relação ao modo como surgem. Abaixo estão algumas outras possíveis classificações[10]:

- *Riscos-s conhecidos e desconhecidos*. Dependem de se conseguimos ou não imaginá-los atualmente (por exemplo, na idade média não se imaginava que surgiria a bomba atômica).

Os riscos-s desconhecidos também podem ser subclassificados de acordo com a maneira como surgem:

- *Incidentais:* quando mecanismos não conhecidos conduzirão a riscos-s incidentais.
- *Agenciais:* pode ser que os agentes venham a ter no futuro razões para causar dano, que ainda não conhecemos.
- *Naturais:* pode ser que o universo já tenha muito mais sofrimento do que pensamos.

Outros parâmetros a partir dos quais é possível classificar os riscos-s são:

- *De acordo com o tipo de ser senciente afetado*. Por exemplo, se é ou não humano, se é ou não orgânico etc.
- *Se são ou não influenciáveis*. Isto é, se é ou não possível fazer algo para preveni-los ou minimizá-los. Entretanto, aqui é importante separar: (1) cenários que, dadas as leis da física, é impossível influenciá-los e (2) cenários que atualmente não é possível influenciar, mas que podem vir a ser influenciáveis no futuro.

[10] Essas outras classificações são exploradas por Baumann (2022, p. 18-19).

Podem existir vários outros parâmetros a partir dos quais classificar riscos-s. A lista acima não deve ser vista como completa.

A seguir veremos alguns exemplos concretos de riscos-s.

1.8. Alguns exemplos de riscos-s

No debate sobre o futuro há uma preocupação em se tentar estimar quais os principais riscos-s e como preveni-los (ou, pelo menos, como fazer para que ocorram em menor medida). Vejamos a seguir três possíveis cenários de sofrimento massivo no futuro e os fatores de risco que poderiam fazer surgi-los. Os fatores de risco serão discutidos em mais detalhes no Capítulo 8. No Capítulo 9 veremos algumas estratégias para preveni-los.

Importante: já que é difícil estimar a probabilidade de o futuro ser dessa ou daquela maneira, os exemplos a seguir são palpites bem informados, mas não necessariamente são os riscos-s com maior probabilidade de ocorrer. Além disso, todos esses exemplos podem ser ainda uma pequena fração dos riscos-s, se comparados aos riscos-s ainda desconhecidos.

Riscos-s podem surgir a partir de um amplo leque de cenários. Portanto, é preciso tomar cuidado com a heurística de disponibilidade, que é o viés que faz com que pensemos que os casos de que lembramos com mais facilidade são necessariamente os mais representativos. Esse viés pode fazer-nos pensar equivocadamente que os riscos-s de que lembramos mais facilmente serão necessariamente os mais prováveis.

Tendo isso em vista, a seguir estão alguns exemplos.

1.8.1. Aumento da exploração animal

Há pelo menos três formas pelas quais é possível que o sofrimento causado pela exploração animal venha a ser aumentado de forma massiva:

- Expandi-lo em escala (isto é, afetar um maior número de seres sencientes).
- Torná-lo qualitativamente pior (isto é, aumentar os danos sofridos por cada animal).

- Criar novas formas pelas quais ele possa acontecer.

Um exemplo de risco-s desse tipo que se concretizou é o uso de insetos para consumo, surgido no final do século XX, e que vem se expandindo em vários países[11]. Como esses animais são muito pequenos, para se produzir uma quantidade equivalente de carne é necessário que uma quantidade gigantescamente maior de indivíduos sofra e morra[12]. Além disso, os invertebrados são tipicamente ainda mais desconsiderados do que os outros animais não humanos. Esse grau de desconsideração potencializa o efeito negativo sobre cada invertebrado. Por exemplo, O espaço destinado aos insetos nas fazendas é extremamente pequeno, ainda menor do que aquele dado aos outros animais em proporção ao seu tamanho[13].

1.8.2. Expansão do sofrimento dos animais selvagens

Um aumento do sofrimento dos animais selvagens pode ocorrer devido a um aumento do número de animais na Terra (como as práticas de *rewilding*[14], que almejam que os ecossistemas retornem ao seu estado anterior à presença humana) ou devido à propagação intencional ou acidental da vida para fora dela (como na panspermia[15] e na terraformação[16]).

Essas práticas podem ser boas de um ponto de vista ambientalista ou antropocêntrico, mas são muito negativas para os animais afetados. Como vimos, os processos naturais tendem a maximizar a quantidade de animais que vivem vidas repletas de sofrimento e que morrem prematuramente. Isso acontece em uma escala gigantesca, muito maior até do que aquela que ocorre na exploração animal[17], e ocorre em maior medida quanto maior for a quantidade de biomassa vegetal disponível, pois isso implica em um aumento na quantidade de reproduções, o que, por sua vez, está diretamente ligado à maximização do sofrimento[18]. Dada a prevalência da visão ambientalista e a desconsideração pelo bem dos animais, a expansão do território natural e da vida são coisas normalmente vistas como totalmente positivas. Contudo, para os animais afetados por tais práticas, seus efeitos são predominantemente negativos[19].

---

[11] Para uma argumentação contra o uso de insetos, ver Cunha.(2023).
[12] Sobre como os insetos são prejudicados na exploração, ver Ética Animal (2021).
[13] Sobre isso, ver. Ética Animal (2021).
[14] Ver, por exemplo, a organização Rewilding Europe: https://rewildingeurope.com/ (acesso em 06 jan. 2022).
[15] Ver Meot-Ner e Matloff (1979). Para uma crítica à panspermia enquanto risco-s, ver O'brien (2022).
[16] Ver Burton (2004).
[17] Para uma comparação, ver Tomasik (2019a).
[18] Para uma análise detalhada sobre essa questão, ver o capítulo 36 do Volume VII desta coleção.
[19] Sobre isso, ver Cunha (2021, p. 183-6; 2022, seção 8.2) e Tomasik (2022).

1.8.3. Criação de novas formas de senciência

A criação de novas formas de senciência pode também dar origem a vastas quantias de sofrimento, especialmente se há uma alta probabilidade de esses seres não receberem consideração moral. Exemplos de riscos desse tipo são a criação de animais geneticamente modificados e, especialmente, a criação de formas de senciência não biológicas[20].

A possibilidade de senciência não biológica existe porque talvez a senciência apareça toda vez que qualquer estrutura física estiver organizada de modo a fornecer as condições para o seu aparecimento, independentemente de a estrutura ser ou não orgânica. Uma maneira de entender essa possibilidade é por meio do experimento mental a seguir.

Imaginemos que nossos neurônios fossem gradualmente substituídos por neurônios não orgânicos. Se nossa senciência não fosse desaparecendo à medida que os neurônios fossem substituídos, e se continuássemos sencientes após a substituição de todos os neurônios, isso sugeriria que é possível que seres não orgânicos, no futuro, sejam sencientes, caso venham a ter uma estrutura organizada de modo a desempenhar as mesmas funções de um cérebro.

Essa possibilidade é um risco-s porque é alta a probabilidade de, se esses seres virem a existir, não receberem consideração moral por não serem orgânicos, e serem então prejudicados das mais diversas formas, assim como são hoje os animais não humanos. A própria ideia equivocada que muitos ativistas da causa animal possuem, de que os animais devem ser respeitados porque são animais ou porque são seres vivos (e não porque são sencientes) é um fator que tem potencial para resultar na desconsideração por seres sencientes não orgânicos.

No futuro a senciência não orgânica poderia ocorrer não apenas por modificações digitais nos corpos biológicos, mas também, por exemplo, em simulações sencientes em um programa de computador. Tais seres, apesar de sencientes, poderão não ter rostos, e nem se movimentar ou gritar. Então, poderá ser difícil sentir empatia por eles[21]. Se tais seres chegarem a existir, é provável que os humanos não se importarão com eles, assim como acontece em relação aos animais (ou talvez seja até pior, pois os animais já são muito similares aos humanos e, ainda

[20] Sobre essa questão, ver Mannino et. al. (2015) e Tomasik (2015).
[21] Sobre isso, ver Baumann (2022, p. 12).

assim, a maioria dos humanos não se importa muito com eles). Também pode acontecer de uma entidade digital já ser senciente em certo momento e não percebermos (e então, causarmos sofrimento a ela sem perceber).

Se a senciência não orgânica for possível, quantidades enormes de seres sencientes digitais poderão vir a existir no futuro, pois criá-los poderá envolver muito menos custos do que criar seres sencientes biológicos. Assim como qualquer um pode copiar programas de computador à vontade hoje, é possível que no futuro qualquer um possa criar seres sencientes digitais.

Assim, o potencial para haver números vastíssimos de seres sencientes digitais junto com a falta de consideração coloca um sério risco-s (exatamente como ocorre na pecuária, ainda mais por serem ambos combinados com incentivos econômicos).

Por essa razão, é importante combater não apenas o especismo, mas também o *substratismo*. Assim como o *especismo* é a discriminação baseada na espécie a qual alguém pertence, o *substratismo* é a discriminação baseada no tipo de substrato que compõe o corpo do ser (por exemplo, se é orgânico ou não orgânico). Assim como o *antropocentrismo* é uma forma de *especismo* (que discrimina contra quem não pertence à espécie humana), o *carbonismo* é uma forma de *substratismo* (que discrimina contra quem não é orgânico).

O substratismo, tanto quanto o especismo, pode produzir sofrimento em quantidades astronômicas no futuro. Por isso é importante enfatizar que os animais devem ser considerados porque são sencientes (e não, porque são animais ou porque são seres vivos), e que isso implica em considerar seres sencientes não orgânicos, caso vierem a existir.

1.9. Conclusão

Os riscos de que os cenários mencionados acima se concretizem não são triviais. Na verdade, são muito grandes, pois é fácil ignorar tais problemas e, além disso, não estão sendo discutidos. Por essa razão, é extremamente necessário que se inicie um amplo debate sobre os riscos-s.

2. Imparcialidade temporal: o que é, e por que é importante

2.1. Introdução

A maneira como nossas decisões podem afetar os seres sencientes que viverão no futuro distante ainda é uma questão muito negligenciada, mas que tem começado a receber atenção[22].

A seguir, veremos uma das razões centrais pelas quais essa questão tem sido negligenciada (a presença do *viés temporal*) e as razões para adotarmos uma abordagem centrada na *imparcialidade temporal*[23]. Veremos também que, mesmo que alguém rejeite a imparcialidade temporal, isso não é suficiente para justificar descartar uma preocupação forte com o modo como nossas decisões afetarão os seres sencientes futuros.

2.2. O viés temporal

Vieses cognitivos são padrões sistemáticos de raciocínio falho, ou atalhos mentais que confundem nosso julgamento. Um dos fatores que contribui para que as pessoas negligenciem o impacto de suas decisões sobre os seres futuros é o *viés temporal*, que consiste na tendência de dar menor importância a um evento dependendo do quão longe do presente ele estiver.

Para entender por que essa tendência é um viés, basta lembrar que o momento que agora é presente já foi futuro e que os próximos momentos futuros também chegarão a acontecer, assim como esse momento aconteceu. Um exemplo de viés temporal seria pensar que 10 anos atrás não deveríamos nos preocupar com garantir que o momento que estamos vivendo agora não fosse negativo para nós, apenas porque naquela época ele estava longe no tempo.

O quanto devemos nos empenhar em buscar ou evitar certo acontecimento deveria depender do quão positivo ou negativo ele é, e não do quão próximo ou distante está do presente. Assim, rejeitar o viés temporal implica aceitar que cada momento no tempo, por si só, não tem um status superior ou inferior (o que importa é o quão bom ou ruim seria o evento). Isso pode ser melhor entendido a partir da ideia de *imparcialidade temporal*, que é uma implicação

[22] Para uma introdução ao tema da importância do futuro, ver Ética Animal (2018).
[23] Para uma discussão detalhada sobre esses temas, ver Parfit (1984, p. 351-443);

da ideia mais geral de imparcialidade. Veremos algo sobre esses conceitos a seguir.

2.3. Imparcialidade

- *Imparcialidade:* é a consideração não tendenciosa dos afetados por nossas decisões.

A imparcialidade[24] implica que prejuízos e benefícios de igual magnitude devem receber o mesmo peso, independentemente de fatores arbitrários como raça, gênero, espécie dos afetados pela decisão ou de qualquer outro fator que seja resultado da loteria natural.

Isso implica também que alguém é desfavorecido tendenciosamente não apenas quando é totalmente desconsiderado, mas também quando, com base em fatores arbitrários, o seu bem recebe um peso menor.

Como veremos a seguir, a imparcialidade temporal é um caso específico de aplicação dessa ideia geral de imparcialidade.

2.4. Imparcialidade temporal

Para entendermos a ideia de imparcialidade *temporal*[25], é útil compará-la com a ideia de imparcialidade *espacial*.

Vimos acima que a imparcialidade implica rejeitar distinções arbitrárias, como, por exemplo, dar graus diferenciados de consideração moral com base na espécie, raça ou gênero dos afetados pela decisão. Outro exemplo de distinção arbitrária seria dar graus diferenciados de consideração moral dependendo do local onde alguém se encontra. Assim, a imparcialidade implica a imparcialidade espacial:

- *Imparcialidade espacial:* é a consideração não tendenciosa dos afetados por nossas decisões, independentemente do local em que se encontram.

[24] Para uma introdução às implicações da imparcialidade para decisões que afetam seres sencientes não humanos, ver Ética Animal (2015, 2016). Para uma análise mais detalhada, ver Rowlands (2009 [1998], p. 118-175).
[25] A imparcialidade temporal é defendida em Cowen; Parfit (1992). As implicações da mesma em relação aos riscos-s são abordadas em Baumann (2022, p. 22-3).

Uma implicação da imparcialidade espacial é que não há justificativa para se dar um peso menor ao bem de um ser senciente só porque ele se encontra longe de nós.

Perceba que a imparcialidade espacial não é uma ideia diferente da imparcialidade geral: é apenas uma *implicação* da mesma. Entretanto, a imparcialidade também implica o mesmo em relação ao tempo:

- *Imparcialidade temporal*: é a consideração não tendenciosa dos afetados por nossas decisões, independentemente da época em que eles existem.

Assim, uma implicação da imparcialidade temporal é que não há justificativa para se dar um peso menor ao bem de um ser senciente só porque ele existirá no futuro (seja próximo ou distante). A conclusão prática importante é essa: de acordo com a imparcialidade temporal, o fato de um dano ocorrer no futuro distante não enfraquece as razões para preveni-lo.

A maioria das pessoas que almeja reduzir o sofrimento no mundo pensa nos indivíduos vivos atualmente (uma das razões para isso, além do viés temporal, é que é difícil ter empatia com indivíduos que existirão em um futuro distante). Entretanto, se o que vimos faz sentido, dar uma consideração menor a alguém dependendo da época em que existirá é análogo a discriminá-lo com base no lugar em que vive, sua espécie, cor da pele, gênero etc.

Esta é, em resumo, a ideia central da imparcialidade temporal.

2.5. A objeção de que seres futuros são apenas seres em potencial

Uma objeção à imparcialidade temporal defende que os indivíduos futuros são agora meras possibilidades que podem não chegar a existir, diferentemente dos indivíduos que já existem. Segundo essa objeção, por essa razão os indivíduos futuros, ou não deveriam contar moralmente, ou deveriam receber um peso menor.

Uma resposta a essa objeção é apontar que nossas decisões podem fazer com que tais possibilidades cheguem a se tornar indivíduos reais no futuro, e também podem fazer com que suas vidas sejam mais positivas ou mais negativas. Por exemplo, mesmo quem defende que não há dever de produzir novos seres sencientes para terem vidas positivas pode reconhecer

que há um dever de não produzir novos seres sencientes para terem vidas negativas. E também pode reconhecer que, se um ser necessariamente existirá no futuro independentemente do que decidirmos, devemos decidir agora de modo a evitar prejudicá-lo e a buscar beneficiá-lo. Esses pontos serão discutidos em mais detalhes no próximo capítulo.

Assim, há pelo menos duas maneiras pelas quais nossas decisões podem afetar os seres futuros:

- É possível que nossa decisão determine se um ser senciente futuro chegará a existir ou não, e se nascerá em um contexto onde provavelmente terá uma vida predominantemente negativa ou positiva.
- É possível que nossa decisão não determine se um ser senciente futuro chegará a existir ou não, mas determine a quantidade de eventos negativos ou positivos que terá na vida.

Boa parte do ativismo da causa animal já é sobre seres futuros. Por exemplo, o veganismo é majoritariamente sobre tentar evitar que mais animais cheguem a nascer para ter uma vida repleta de sofrimento, e não sobre animais que já existem. Esta também é a meta dos programas de esterilização, seja de animais selvagens ou domesticados. Por sua vez, as regulamentações que tentam fazer com que os animais explorados sofram menos são sobre fazer com que os seres que necessariamente chegarão a existir tenham menos sofrimento em vida. Por fim, a difusão de uma visão de consideração por todos os seres sencientes almeja principalmente que, dali para frente, aumente a probabilidade de que os seres sencientes futuros tenham vidas com mais eventos positivos e menos eventos negativos. É claro, uma parte do ativismo da causa animal é sobre ajudar animais que já existem. Exemplos são os programas de vacinação e tratamento de doenças, a ajuda a animais em incêndios e em outros desastres naturais, a assistência a animais órfãos, o resgate de animais presos e programas para atender às necessidades básicas dos animais. Entretanto, como vimos, boa parte do ativismo da causa animal já advém do reconhecimento da consideração por seres futuros.

Uma maneira de entender que é arbitrário dar um peso menor ao bem de alguém dependendo do quão longe no futuro existirá é imaginar o que pensaríamos se gerações anteriores à nossa pensassem que não haveria problema algum com atitudes que nos prejudicassem enormemente, devido ao fato de, na época, nós não existirmos ainda.

O experimento de pensamento do véu da ignorância pode também ajudar a fundamentar a ideia de imparcialidade temporal[26]. Imaginemos que tivéssemos que decidir quais princípios de justiça as pessoas deveriam seguir, mas sem saber em que época nasceríamos (apenas sabendo que teríamos que nascer em alguma época). Sob tais condições, parece que defenderíamos dar igual consideração a todos os indivíduos que pudessem ser afetados pelas decisões dos agentes, não importando em que época existiriam.

2.6. Rejeitar a imparcialidade temporal justifica desconsiderar os seres futuros?

O que vimos acima sugere que há fortes razões para aceitarmos a imparcialidade temporal e darmos igual consideração aos seres que existirão no futuro.

Contudo, imaginemos que houvesse justificativa para darmos um peso maior ao bem dos seres sencientes que existem agora. Ora, isso não mostraria que há justificativa para desconsiderar os seres futuros: haveria apenas justificativa para dar-lhes um peso menor.

E mesmo se fosse esse o caso, ainda deveríamos dar uma importância enorme ao futuro em longo prazo, a ponto de priorizá-lo sobre o presente e o futuro em curto prazo. Isso pode soar estranho à primeira vista. A seguir está uma explicação de por que há essa implicação.

O futuro poderá durar muitas eras e, portanto, a quantidade de seres sencientes que poderão existir ao longo do futuro seria também vastíssima. O ponto é: essa quantidade seria tão vasta que, mesmo que déssemos um peso cada vez menor a cada ser senciente dependendo do quão longe existirá no futuro, ainda teríamos que concluir por priorizar a preocupação com o futuro em longo prazo, dada a quantidade total de indivíduos afetados. Esse é um dos argumentos centrais a favor de um foco no longo prazo, que veremos no Capítulo 4.

2.7. Conclusão

Se o que vimos acima faz sentido, então devemos tirar duas conclusões importantes, se nosso objetivo é fazer com que o mundo contenha menos sofrimento:

---

[26] Sobre o véu da ignorância, ver o capítulo 10 do Volume II desta coleção. Ver também Ética Animal (2016).

(1) Precisamos considerar todos os seres sencientes (incluindo aqueles do futuro distante).
(2) Precisamos dar um grande peso ao futuro em longo prazo.

Dois fatores têm contribuído bastante para a negligência dessa importante questão. Um deles, como vimos, é o viés temporal. O outro é o especismo. A combinação desses dois fatores contribui para o seguinte resultado, que é uma negligência dupla:

(1) Devido ao especismo, quando a preocupação com o futuro em longo prazo aparece, geralmente são levados em conta apenas os humanos futuros.

(2) Devido ao viés temporal, aquelas pessoas que já aceitam considerar todos os seres sencientes (por exemplo, ativistas da causa animal) têm normalmente desconsiderado os seres sencientes futuros.

Se nosso objetivo é fazer com que haja menos sofrimento no mundo, precisamos rejeitar essa negligência dupla. A preocupação com o longo prazo precisa rejeitar o especismo e considerar todos os seres sencientes, e a preocupação com os seres sencientes precisa rejeitar o viés temporal e levar em conta o futuro em longo prazo[27].

[27] Para uma argumentação defendendo em detalhes essas duas teses, ver O'brien (2023).

3. A objeção de que seres futuros são apenas seres em potencial

3.1. A objeção de que devemos nos preocupar apenas com os seres que já existem

Vimos no capítulo anterior que uma das objeções mais comuns à preocupação com o futuro em longo prazo é baseada na ideia de que os seres sencientes futuros são apenas *seres em potencial*, isto é, seres que ainda não existem e que, talvez, nem cheguem a existir. Segundo essa objeção, por essa razão devemos nos preocupar apenas com os seres que já existem.

Considere agora as seguintes causas:

- Difundir o veganismo.
- Tentar regulamentações para fazer com que os animais explorados sofram menos.
- Proteger animais abandonados.
- Lutar para diminuir o sofrimento dos animais selvagens.

Segundo a objeção, lutar por essas causas faz sentido porque "são sobre ajudar quem já existe". Por outro lado, mantém a objeção, a preocupação com o futuro em longo prazo não faz sentido, pois diz respeito a seres que talvez nem cheguem a existir.

Essa objeção é por vezes levantada especialmente em relação à preocupação com a possibilidade do surgimento de seres sencientes não orgânicos no futuro. Segundo a objeção, não devemos nos preocupar com isso porque é algo que talvez nem chegue a ocorrer. Por outro lado, conclui a objeção, seres sencientes orgânicos já existem e, por isso, devemos nos preocupar com eles.

Será essa uma objeção plausível? É o que discutiremos neste capítulo.

3.2. Devemos nos preocupar somente com os seres sencientes já existentes?

Uma primeira maneira de questionar essa objeção é desafiar a pressuposição de que devemos nos preocupar somente com os seres sencientes já existentes até o momento. Por exemplo, poderia ser apontado que, se a razão para nos preocuparmos com os seres sencientes já

existentes é a possibilidade de nossas decisões os afetarem de forma positiva ou negativa, isso implica que temos a mesma razão para nos preocuparmos com os seres sencientes que ainda não existem, mas que podem vir a existir (pois nossas decisões também podem afetá-los positiva ou negativamente).

Poderia ser objetado que, se ninguém tem o dever de produzir novos seres sencientes, mas temos o dever de não matar os que já existem, é porque só temos deveres em relação a indivíduos (e não, à *possibilidades* futuras de indivíduos). Assim, conclui a objeção, por isso não temos obrigações em relação ao modo como nossas decisões afetam seres futuros.

Entretanto, alguém poderia concordar que não temos obrigações em relação à possibilidades futuras de indivíduos e, ainda assim, discordar de que não temos obrigações em relação ao modo como nossas decisões afetam seres futuros.

Em primeiro lugar, alguém poderia defender que temos um dever de fazer com que a história de mundo daqui para frente contenha o máximo possível de seres sencientes com vidas positivas. Esse dever não seria um dever para com essa ou aquela possibilidade futura de ser senciente, e sim, um dever *impessoal* de trazer à tona as melhores consequências[28].

Em segundo lugar, mais importante, mesmo que alguém negue o dever de produzir novos seres sencientes, ainda poderíamos ter pelo menos dois tipos de deveres para com seres futuros:

- Não fazer existir novos seres sencientes para viverem vidas repletas de sofrimento.

- Se um ser senciente futuro existirá necessariamente, tentar fazer com que sua vida contenha menos sofrimento do que outra maneira teria.

Ambos os deveres poderiam ser reconhecidos mesmo por quem rejeita um dever de fazer com que possibilidades futuras de seres sencientes cheguem a se realizar[29]. E, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, como será explicado no próximo item, esses dois deveres são

[28] Essa posição é conhecida como *ponto de vista total*. Sobre isso, ver Singer (2002[1993], p. 111-115) e Višak (2013, p. 71-8).
[29] Essa posição é conhecida como *ponto de vista da existência prévia*. Sobre isso, ver Singer (2002[1993], p. 111-115) e Višak (2013, p. 71-8).

os focos centrais do veganismo, das tentativas de fazer com que os animais explorados sofram menos, da proteção a animais abandonados e também da causa que visa diminuir o sofrimento dos animais selvagens.

3.3. Normalmente a luta pelos animais já é a luta por possíveis seres futuros

Vimos que a objeção que estamos a discutir assume que causas como o veganismo, as tentativas de fazer com que os animais explorados sofram menos, a proteção a animais abandonados e a causa que visa diminuir o sofrimento dos animais selvagens fazem sentido porque "são sobre seres sencientes que já existem". Enquanto isso, mantém a objeção, a preocupação com o futuro em longo prazo não faz sentido porque "é sobre seres que ainda não existem (e que talvez não cheguem a existir)".

Entretanto, isso é equivocado. Cada uma daquelas causas também diz respeito majoritariamente à consideração por seres futuros. Veremos esse ponto a seguir em cada uma delas:

O objetivo central do veganismo não é ajudar animais que já existem, e sim, diminuir a quantidade de animais que nasceria para ter uma vida repleta de sofrimento e para ser assassinado. Portanto, o veganismo é um reconhecimento do dever de não fazer existir novos seres sencientes para viverem vidas repletas de sofrimento.

Considere agora as tentativas de regulamentar a exploração animal para que os animais sofram menos. Para efeito de argumentação, deixemos de lado a discussão sobre se essas regulamentações realmente diminuem o sofrimento de tais animais. Suponhamos que diminuam. Mesmo se esse for o caso, quando uma regulamentação chega a vigorar, geralmente os animais que serão beneficiados pela mesma não são aqueles que já haviam nascido quando a proposta de regulamentação foi feita. É claro, pode haver algumas exceções, como no caso de vacas e porcas que são exploradas por vários anos. Entretanto, a vasta maioria dos animais são mortos em questão de dias ou meses no máximo. Assim, os ativistas que tentam tais regulamentações estão reconhecendo um dever de, se um ser senciente irá existir no futuro, tentar fazer com que sua vida contenha menos sofrimento do que outra maneira teria.

Passemos agora a considerar o caso da proteção a animais abandonados, como cães e gatos. Novamente, é possível que algumas ações sejam direcionadas a beneficiar animais que já existem, como no caso de oferecer comida, abrigo, tratamento médico, vacinação ou adoção responsável. Entretanto, um dos principais focos do ativismo nessa área é justamente a esterilização, visando evitar que nasçam mais animais em tais situações. Esse foco é, novamente, o reconhecimento do dever de evitar o nascimento de novos seres sencientes que teriam vidas repletas de sofrimento.

O mesmo ocorre em relação à causa que visa diminuir o sofrimento dos animais selvagens[30]. Novamente, nesse caso também várias ações visam ajudar animais que já existem, como a vacinação e o tratamento de doenças, a ajuda a animais em incêndios e em outros desastres naturais, a assistência a animais órfãos, o resgate de animais presos e programas para atender as necessidades básicas dos animais. Entretanto, a vasta maioria do sofrimento dos animais selvagens e de suas mortes prematuras ocorre por conta das enormes taxas de reprodução[31]. A maioria das espécies de animais na natureza se reproduz em ninhadas que contém desde milhares até muitos milhões de filhotes. Por exemplo, uma única ninhada de uma rã comum possui em torno de 25 mil filhotes[32]; a de polvos, centenas de milhares[33]; as de salmão, bacalhau e atum, milhões[34], e a do peixe-lua chega a 300 milhões[35]. Invertebrados terrestres também podem colocar centenas, milhares ou mesmo milhões de ovos de uma única vez[36]. Em períodos de aproximada constância populacional, a média de sobreviventes de cada ninhada é de apenas dois filhotes (isto é, um descendente por progenitor). Todo o restante normalmente nasce para experimentar o sofrimento de morrer, sem nenhuma experiência positiva. Por essa razão, o foco principal da proposta de diminuir o sofrimento e as mortes prematuras de animais selvagens é também fazer com que menos indivíduos cheguem a nascer em tais condições. É, também, portanto, o reconhecimento do dever de prevenir que novos seres sencientes cheguem a existir para terem vidas repletas de sofrimento.

Assim, em todas essas lutas, o foco principal é, ou tentar fazer com que seres que existirão no futuro tenham menos sofrimento, ou tentar impedir que novos seres sencientes cheguem a

[30] Para os fundamentos filosóficos dessa causa, ver Cunha (2022).
[31] Para uma explicação detalhada sobre isso, ver Horta (2010).
[32] Rastogi *et al.* (1983).
[33] Boyle e Rodhouse (2005).
[34] Baum e Meister (1971); Hinckley (1987).
[35] Froese; Luna (2004).
[36] Brueland (1995).

existir para terem vidas repletas de sofrimento. Em resumo, a causa animal já é normalmente sobre seres futuros. Se é assim, então não faz sentido alegar que não devemos nos preocupar com o futuro em longo prazo, só porque tal preocupação diria respeito a seres que ainda não existem e que podem não chegar a existir. Na preocupação com o futuro em longo prazo, a meta também é tentar fazer com que seres que existirão no futuro tenham menos sofrimento e tentar evitar que novos seres cheguem a existir para ter vidas repletas de sofrimento (e, adicionalmente, dependendo da vertente, fazer com que novos seres cheguem a existir para ter vidas positivas). Isso será assim seja lá se estivermos a falar de possíveis seres sencientes futuros orgânicos ou não orgânicos.

4. Que razões existem para focarmos no longo prazo?

4.1. O que é longoprazismo?

A palavra *longoprazismo*[37] é utilizada para expressar diferentes ideias, dependendo do autor. Por vezes, ela é utilizada em referência a uma *meta*. Em outras, é utilizada em referência a um *foco prático* para tentar alcançar essa meta[38]. A seguir, estão comparados dois tipos de metas (uma longoprazista e outra curtoprazista) e dois focos práticos (um longoprazista e outro curtoprazista).

- *Meta longoprazista:* almeja ter o melhor impacto possível na história daqui até o final dos tempos. Essa meta implica necessariamente dar igual peso a cada momento no tempo (isto é, implica a imparcialidade temporal).

Entretanto, duas pessoas que concordam com a meta longoprazista podem discordar quanto ao que deveríamos focar na prática para melhor alcançá-la. Assim, há pelo menos dois tipos de focos práticos para alcançar a meta longoprazista:

- *Foco prático longoprazista:* para termos o melhor impacto possível na história daqui até o final dos tempos, devemos focar no impacto que nossas decisões terão no futuro em longo prazo.

- *Foco prático curtoprazista:* para termos o melhor impacto possível na história daqui até o final dos tempos, devemos focar no impacto que nossas decisões terão no momento atual ou em um futuro próximo.

Considere agora a meta curtoprazista:

- *Meta curtoprazista:* almeja ter o melhor impacto possível no presente ou no futuro próximo. Essa meta dará um peso menor (ou mesmo negligenciará totalmente) o futuro distante (isto é, rejeita a imparcialidade temporal).

---

[37] Para uma introdução ao longoprazismo, ver Ética Animal (2018). Para mais informações sobre longoprazismo, ver Parfit (1984, p. 351-443); Beckstead (2013) e Greaves; Macaskill (2019).
[38] A distinção entre meta e foco prático é feita por Baumann (2022, p. 22-6).

Como a meta curtoprazista não busca ter impacto no futuro em longo prazo, para alcançá-la existe apenas um tipo de foco prático:

- *Foco prático curtoprazista:* para termos o melhor impacto possível no presente ou no futuro próximo, devemos focar no impacto que nossas decisões terão no momento atual ou em um futuro próximo.

Assim, temos as seguintes possibilidades:

- Meta longoprazista com foco prático longoprazista
- Meta longoprazista com foco prático curtoprazista
- Meta curtoprazista com foco prático curtoprazista

4.2. O que veremos neste capítulo?

No item 4.3 veremos a razão central para se adotar uma meta longoprazista. No item 4.4 veremos argumentos para se adotar um foco prático longoprazista. No item 4.5 veremos as principais objeções ao foco prático longoprazista e como essas objeções podem ser respondidas.

4.3. Por que adotar uma meta longoprazista?

A razão central para se adotar uma meta longoprazista é a seguinte: se o que nos importa é o bem de todos os seres que poderemos afetar, a pergunta que faremos não será "como podemos ter o melhor impacto no mundo atual ou do futuro próximo?", e sim "como podemos ter o melhor impacto na história daqui para frente?". Uma defesa mais detalhada dessa ideia pode ser encontrada no Capítulo 2.

4.4. Razões a favor de um foco prático longoprazista

Como vimos, o foco prático no longo prazo defende que, para termos o melhor impacto na história daqui para frente, devemos focar nas consequências de longo prazo de nossas decisões.

A principal razão a favor do foco prático no longo prazo é que, a menos que haja uma extinção em massa da vida senciente, é muito provável que haverá muito mais seres sencientes no futuro distante do que no presente ou no futuro próximo, tanto *diacronicamente* quanto *sincronicamente*:

- *Diacronicamente* porque o futuro pode ter uma extensão vastíssima. Os indivíduos vivos agora ou no futuro próximo são pouquíssimos em comparação aos que viverão nos próximos séculos, milênios, eras etc.

- *Sincronicamente* porque poderá haver um aumento da população de seres sencientes em cada momento. Por exemplo, a colonização espacial poderia multiplicá-los em muitas ordens de magnitude[39].

Em resumo, dependendo de como decidimos agora, afetaremos positiva ou negativamente uma quantidade gigantesca de seres que existirão ao longo do futuro.

Vejamos uma analogia para entendermos melhor o foco prático no longo prazo. Imaginemos que alguém precise escolher, ou evitar ter certo sofrimento agora, ou evitar ter certo sofrimento daqui a vinte anos. Entretanto, imagine que o sofrimento que ocorreria daqui a vinte anos seria muito mais intenso e prolongado. Se a pessoa escolhe evitar o sofrimento do momento atual, fará com que sua vida contenha mais sofrimento do que se tivesse escolhido a outra opção.

Analogamente, se o que almejamos é a melhor história do mundo daqui para frente para todos os seres sencientes, precisamos dar igual peso a cada momento. Porém, como o futuro em longo prazo conterá muito mais seres sencientes do que o momento presente ou do que o futuro em curto prazo, temos fortes razões para priorizar como nossas decisões afetam o futuro em longo prazo — essa é a ideia básica do foco prático no longo prazo.

[39] Para uma explicação do porquê a colonização espacial representa um grande risco de maximizar o sofrimento, ver O'brien (2022).

Curiosamente, mesmo se fosse dado um peso cada vez menor ao bem de cada ser senciente dependendo do quão longe no futuro viverá, a quantidade de seres sencientes que poderão existir no futuro em longo prazo é tão vasta que ainda teríamos que concluir por priorizá-los, se nosso objetivo é a melhor história completa do mundo. Assim, mesmo quem rejeita a imparcialidade temporal, mas ainda dá alguma consideração aos seres futuros, teria que priorizá-los.

É claro, por quanto tempo o futuro conterá seres sencientes e qual será a população de seres sencientes em cada momento é algo altamente incerto. Mas, os seres futuros sobrepassam vastamente os atuais *em expectativa* (isto é, multiplicando-se sua quantidade pela sua probabilidade de virem a existir), e isso é suficiente para termos fortes razões para nos preocuparmos com eles. Esse problema da incerteza será discutido a seguir no item 4.5.3.

4.5. O debate sobre o foco no longo prazo

A seguir serão discutidas algumas das objeções mais comuns ao foco prático no longo prazo[40]:

4.5.1. É melhor deixar os problemas futuros para as gerações futuras?

Uma objeção ao foco prático no longo prazo defende que as gerações futuras estarão em melhor posição para resolver os problemas futuros: saberão quais riscos-s[41] (isto é, riscos de sofrimento de magnitude gigantesca) são mais sérios e quais as melhores estratégias para preveni-los. Pela mesma razão, conclui a objeção, temos uma vantagem em termos de conhecimento se focarmos no presente.

Uma possível resposta a essa objeção é observar que não é garantido que as gerações futuras saberão como resolver tais problemas. Por exemplo, se deixarmos para as gerações futuras investigarem esses problemas, pode ser tarde demais para impedir os piores cenários[42]. Em

[40] Para uma discussão sobre esses pontos, ver Baumann (2022, p. 22-28).
[41] Sobre riscos-s, ver Tomasik (2019b) e Baumann (2022).
[42] Isso vem sendo conhecido como *time sensitive risks* (riscos sensíveis ao tempo), ou seja, riscos de sofrimento futuro que devem ser tratados em um momento concreto, do contrário poderá ser tarde demais.

resumo, essa resposta defende que o quanto antes começarmos a trabalhar nesses problemas, antes surgirão soluções para eles, e que isso tornará melhor a história dali para frente.

Além disso, mesmo se as gerações futuras estiverem em melhores condições de resolver tais problemas, isso não significa que desejarão fazê-lo (pois isso dependerá do quanto eles considerarão os seres sencientes). Então, devemos tentar fazer com que venha a existir tanto a *capacidade* quanto a *vontade* de prevenir o sofrimento no futuro.

Por vezes é alegado que o futuro já será melhor devido ao progresso moral e que, portanto, não precisamos nos preocupar. Porém, isso não é garantido, pois depende crucialmente do que faremos agora para divulgar a consideração por todos os seres sencientes e do que continuará sendo feito ao longo do tempo.

4.5.2. Focar no presente tem mais influência?

Alguém poderia aceitar que o bem dos seres sencientes futuros conta igualmente mas rejeitar o foco prático no longo prazo por acreditar que vivemos em uma época crucial para determinar tudo o que acontecerá daqui para frente. Por exemplo, certos eventos que provavelmente ocorrerão no século XXI (como o surgimento de inteligências artificiais super inteligentes e autônomas) poderiam ter uma influência desproporcional dali para frente. Com base nisso, poderia ser defendido que, para termos o melhor impacto na história de mundo daqui para frente, devemos focar no presente (ou, pelo menos, no futuro próximo).

Uma possível resposta aqui é apontar que não sabemos qual será o grau de influência que cada um desses possíveis eventos terá na história dali para frente. Por exemplo, não sabemos se esses é que serão os eventos cruciais, se serão outros ainda desconhecidos, ou se as mudanças serão graduais, sem eventos cruciais. Se focarmos em determinados eventos e eles acabarem não tendo muita influência no futuro, teremos desperdiçado esforços[43]. Assim, parece melhor focar em investigar como nossas decisões podem influenciar o futuro positivamente independentemente do que vier a ocorrer. Isso pode ser feito, por exemplo, por meio da investigação sobre fatores de risco para os riscos-s e planejando estratégias amplas para lidar com sua prevenção.

[43] Isso vem sendo conhecido como *wasted years* (anos perdidos), que são os anos desperdiçados, que poderiam ter sido empregues para adiantar uma causa (no caso, a causa que visa prevenir sofrimento).

4.5.3. A objeção de que o grau de certeza quanto ao presente é maior

Outra objeção ao foco prático no longo prazo aponta que, quanto mais longo o prazo, mais difícil prever a probabilidade de um evento ocorrer. Por essa razão, defende a objeção, devemos focar no curto prazo, pois nesse caso nosso grau de certeza é maior.

Entretanto, o *grau de certeza* não deveria determinar sozinho o quanto devemos focar em um cenário**.** Outro fator crucial é a *magnitude do cenário* (isto é, o quão bom ou ruim é). Dependendo do quão ruim é um cenário, ainda vale a pena priorizar preveni-lo, mesmo que estejamos mais incertos sobre se ele ocorrerá ou não. Uma maneira de levar em conta a *magnitude* e o *grau de incerteza* é multiplicar um fator pelo outro, e o resultado é chamado de *valor esperado* (ou *desvalor esperado*, se o resultado for negativo[44]).

Vejamos um exemplo. Imaginemos que temos de escolher, ou evitar um evento negativo que poderia ocorrer no futuro próximo, ou um evento negativo que poderia ocorrer no futuro distante. Imaginemos que conseguimos estimar o quão negativo cada evento provavelmente seria, e que o evento do futuro próximo seria de -100 e do futuro distante seria de -1000. Entretanto, imaginemos que a probabilidade de o evento do futuro próximo ocorrer seja de 80% e que, devido à incerteza quanto ao futuro, a probabilidade de o evento do futuro distante ocorrer seja de apenas 10%.

O desvalor esperado do evento do futuro próximo seria de -100 x 0.8 = -80. Já o desvalor esperado do evento do futuro distante seria de -1000 x 0.1 = -100. Assim, de acordo com o cálculo do desvalor esperado, ainda teríamos razões para priorizar evitar o evento do futuro distante, mesmo que a probabilidade de ele ocorrer seja mais baixa.

Em resumo, o que essa resposta aponta é que a magnitude do futuro em longo prazo é tão vasta que, mesmo que haja grande incerteza quanto ao futuro, ainda valeria a pena priorizar tentar influenciá-lo.

---

[44] Sobre essa forma de medir, ver Tomasik (2016 [2007]), Baumann (2022, p. 20-1).

Nesse ponto poderia ser objetado que o cálculo do desvalor esperado poderia nos conduzir a priorizar evitar cenários que, caso ocorressem, seriam desastrosos, mas cuja probabilidade de ocorrência é remotíssima.

Há no mínimo duas respostas possíveis a essa objeção. A primeira é reconhecer que ela aponta um problema com a fórmula do cálculo do desvalor esperado, mas defender que é possível adaptar a fórmula do cálculo para corrigir esse problema. Por exemplo, em vez de os fatores *magnitude* do dano e *probabilidade* de ocorrência terem o mesmo peso na multiplicação, o fator probabilidade poderia ter um peso maior.

Já a segunda resposta aponta que há estratégias que tendem a influenciar positivamente o futuro sem que para isso seja necessário estimarmos a probabilidade de o futuro ser dessa ou daquela maneira. As estratégias longoprazistas são divididas em dois grandes grupos: direcionadas e amplas. As direcionadas são focadas em prevenir cenários catastróficos específicos. Já as amplas são planejadas de modo a influenciar de modo positivo o futuro independentemente de quais cenários ocorrerem. Assim, a objeção em questão poderia fazer sentido apenas em relação às estratégias direcionadas, mas não atingiria as estratégias amplas.

Um exemplo de estratégia ampla é identificar fatores de risco para os riscos-s e tentar preveni-los. Veremos mais sobre isso a seguir.

4.5.4. A objeção de que o futuro é tão incerto que não temos como decidir

Uma objeção similar defende que o futuro em longo prazo é tão incerto que não temos a mínima ideia de como nossas decisões atuais o afetarão. Por exemplo, nossa influência será diluída pelas decisões dos muitos agentes futuros[45]. Quanto mais longo o futuro, mais está em jogo, mas também menor nossa influência. Assim, conclui a objeção, o fato de o futuro ser longo não é suficiente para embasar a conclusão de que devemos focar no longo prazo.

Entretanto, há coisas que podemos fazer agora que possuem a tendência de influenciar positivamente o futuro em longo prazo mesmo que tenhamos uma grande incerteza em relação ao futuro. Por exemplo, podemos identificar *fatores de risco*[46] para os riscos-s e tentar

[45] Essa questão é discutida em Baumann (2022, p. 25-6).
[46] Sobre vários fatores de risco para os riscos-s, ver Baumann (2022, p. 49-56).

fazer coisas que diminuam esses fatores de risco. Fatores de risco não são eles próprios riscos-s, mas aumentam muito a probabilidade de que venham a ocorrer.

O conceito de fatores de risco já é amplamente utilizado na medicina. Por exemplo, fumar, alimentar-se mal e não fazer exercícios não são, em si, doenças, mas aumentam muito a probabilidade de várias doenças, ainda que não as impliquem necessariamente. Para saber que é algo bom evitar esses fatores de risco não é necessário saber como será a trajetória de saúde de cada indivíduo. Similarmente, podemos tentar identificar fatores de risco para os riscos-s e tentar identificar as ações que contribuiriam para evitá-los.

Dentre alguns fatores de risco para os riscos-s estão:

- Desconsideração por seres sencientes não humanos.
- Desconsideração por possíveis seres sencientes não biológicos futuros[47].
- Demanda por produtos e serviços cuja produção prejudica seres sencientes.
- Prevalência de valores ambientalistas em vez da preocupação com seres sencientes.
- Expansão humana e aumento do poder tecnológico.
- O progresso tecnológico ser muito mais rápido do que o progresso moral[48].

Cada um desses fatores de risco será abordado em mais detalhes no Capítulo 8.

4.5.5. A objeção de que o foco no longo prazo implicaria negligenciar o presente

Outra objeção comum ao foco prático no longo prazo é apontar que ele parece ter a implicação de negligenciar o sofrimento presente ou do futuro próximo, pois este é muitíssimo menor em magnitude, em comparação ao possível sofrimento em longo prazo.

Uma possível resposta aqui é apontar que, novamente, há ações que podemos tomar que têm a tendência de influenciar positivamente toda a história daqui para frente (por exemplo, promover a consideração moral de todos os seres sencientes) e que, então, não há necessariamente um dilema entre, ou abordar o futuro em longo prazo, ou abordar o presente.

---

[47] Sobre essa possibilidade, ver Tomasik (2015).
[48] Isso vem sendo conhecido como *progresso diferencial*.

À primeira vista, isso pode soar contraditório. Alguém poderia, por exemplo, perguntar: "não se está a defender então o foco prático no longo prazo?". A resposta para isso é que algumas das estratégias mais promissoras para o foco prático no longo prazo (como defender a consideração moral de todos os seres sencientes) também ajudam a melhorar o curto prazo.

4.6. Conclusão

Vimos que o foco prático no longo prazo é uma possível resposta à pergunta "como ter o melhor impacto na história do mundo daqui para frente?". Abordamos também algumas objeções a esse foco e as respostas que têm sido dadas a elas.

Parece haver boas razões a favor do foco prático no longo prazo. Entretanto, outra conclusão importante aqui é que, mesmo quem rejeita esse foco (e escolhe dar prioridade, por exemplo, ao presente ou ao futuro próximo), ainda tem fortes razões aceitar a *meta* longoprazista, mesmo que não aceite o *foco prático* longoprazista.

5. Devemos focar em prevenir riscos-s ou riscos-x?

5.1. Riscos-s e riscos-x

Como vimos no Capítulo 1, riscos de sofrimento futuro, ou *riscos-s,* são os riscos de que no futuro ocorram eventos que resultem em sofrimento de magnitude gigantesca, que excede o sofrimento existente na Terra até agora[49]. Exemplos são o fato de a tecnologia no futuro ter o potencial de aumentar vastamente a exploração animal, os danos que os animais padecem em decorrência de processos naturais[50] e de criar novos tipos de seres sencientes, por exemplo, em meios digitais[51].

Por sua vez, riscos existenciais, também conhecidos como riscos-x, são os riscos de aniquilação da humanidade (ou, pelo menos, de um colapso da civilização). Exemplos são aquecimento global, armas nucleares, pandemias etc.

Para termos o melhor impacto na história daqui para frente devemos focar em tentar prevenir riscos-s ou riscos-x? É o que discutiremos neste capítulo.

5.2. Discutindo uma tentativa especista de defender o foco nos riscos-x

Uma maneira de defender o foco nos riscos-x é defender que os humanos importam muito mais. Entretanto, há dois problemas com esse argumento.

O primeiro é que não parece haver como justificar dar um peso maior aos humanos. De um ponto de vista não tendencioso, iguais quantidades de prejuízo e benefício importam igualmente, independentemente de fatores que dependem da sorte, como a espécie a qual alguém pertence.

O segundo problema é que, mesmo que fosse dado um peso muito menor aos seres sencientes

[49] Para uma análise detalhada das questões relacionadas aos riscos-s, ver Baumann (2022). Ver também Vinding (2020).

[50] Sobre como os animais são tipicamente afetados por processos naturais e as implicações éticas disso, ver Cunha (2018, 2022) e Ética Animal (2023 [2020]). Sobre como isso está relacionado a riscos-s, ver Baumann (2022, p. 50-2, 56, 84) e Tomasik (2017, 2022).

[51] Sobre isso, ver Tomasik (2015).

não humanos, a quantidade de seres potencialmente afetados pelos riscos-s é tão astronomicamente maior que ainda teríamos que concluir por investir mais recursos em prevenir riscos-s do que riscos-x.

5.3. A alegação de que a humanidade é essencial para prevenir sofrimento

Por vezes é defendido que devemos priorizar evitar riscos-x não porque humanos importam mais, mas porque fazê-lo seria necessário para prevenir riscos-s. Na ausência de agentes com tecnologia à disposição, não haverá ninguém para diminuir o sofrimento no mundo. Com base nisso, poderia ser dito que, enquanto houver riscos-x não devemos nos preocupar com riscos-s. Em resumo, o que esse argumento defende é que o mais importante é prevenir riscos-s, mas que, para isso, é necessário focar em prevenir riscos-x e esquecer por enquanto os riscos-s.

A força desse argumento depende de quão positivo ou negativo será o impacto da humanidade na história daqui para frente. No melhor cenário, a humanidade continuaria existindo e tentando prevenir o sofrimento. Mas, outra possibilidade é continuar a existir e não se importar em reduzir o sofrimento que já existiria naturalmente ou, pior ainda, produzir muito mais sofrimento do que já existiria naturalmente. Comparemos três possíveis cenários:

(1) A humanidade continuar e haver menos sofrimento do que se fosse extinta.
(2) A humanidade ser extinta.
(3) A humanidade continuar e haver mais sofrimento do que se fosse extinta.

Parece que 1 é o melhor dos três cenários, e que 3 é pior do que 2. A ideia na base do foco em prevenir riscos-s é que é mais importante evitar o pior cenário de todos (no caso, o cenário 3). Além disso, uma estratégia essencial para evitar o pior cenário (o cenário 3) também é essencial para se tentar alcançar o melhor cenário (o cenário 1): divulgar da maneira mais eficiente possível a consideração por todos os seres sencientes. Isso é crucial para garantir que, se a humanidade continuar a existir, tentará prevenir sofrimento em vez de aumentá-lo.

5.4. A alegação de que conseguiremos mais recursos se priorizarmos humanos

Por vezes é defendido que, como as pessoas são especistas, as organizações que têm como meta beneficiar todos os seres sencientes conseguiriam mais adeptos e recursos se focassem

em causas humanas, em vez de focarem na preocupação com todos os seres sencientes. Em resumo, o que esse argumento quer dizer é que nossa meta deve ser prevenir danos para todos os seres sencientes mas que, curiosamente, a maneira mais eficiente para alcançar essa meta é focar nos humanos.

Um problema central com esse argumento é que ele parece não levar em conta que uma das principais razões pelas quais existe uma quantidade astronômica de sofrimento acontecendo e que faz haver um grande risco de que seja vastamente multiplicado no futuro é justamente a predominância de uma visão antropocêntrica.

Essa é uma razão fortíssima para priorizar defender a consideração moral por todos os seres sencientes, e o quanto antes, já que a não aceitação dessa ideia é um dos principais obstáculos à meta de evitar o sofrimento massivo no mundo, tanto o sofrimento atual quanto o futuro. Por exemplo, imagine que a consideração por todos os seres sencientes tivesse começado a ser difundida em larga escala há dois mil anos atrás. Provavelmente haveria muito menos sofrimento do que há hoje.

Se defendemos priorizar os humanos, além de não estarmos divulgando a consideração por todos os seres sencientes, isso provavelmente terá o efeito de reforçar o especismo (ou, pelo menos, por não questioná-lo, atrasar as mudanças em relação às atitudes especistas) e ser um impedimento a prevenir o sofrimento que ocorreria daqui para frente.

Em resumo, parece que o quanto antes (e o quanto mais) for divulgada a consideração pelos seres sencientes, provavelmente melhor a história do mundo daqui para frente. Uma das vantagens dessa estratégia é que, se feita de modo cuidadoso para não gerar rejeição, ela tende a influenciar de modo positivo o futuro, independentemente do que poderia vir a ocorrer.

5.5. Razões para focarmos mais nos riscos-s

Algumas razões para focarmos mais em prevenir riscos-s do que riscos-x são:

(1) Severidade. Os riscos de sofrimento futuro têm o potencial de ter um impacto astronomicamente maior do que os riscos existenciais, seja em termos de *severidade* (pois representam a possibilidade de sofrimento extremo durante vidas inteiras de futuros seres

sencientes), seja em *escopo* (pois afetariam todos os seres sencientes no universo daqui até o final dos tempos).

(2) Impacto esperado. A probabilidade dos riscos-s não é menor do que a dos riscos-x.

(3) Tratabilidade. Há também muito que poderia ser feito para tentar minimizar os riscos-s.

(4) Grau de negligência: Há já muito mais pessoas tentando prevenir riscos-x do que riscos-s.

Portanto, todos os critérios de prioridade apontam para darmos uma grande importância aos riscos de sofrimento futuro.

Entretanto, também é importante lembrar que o foco em riscos-s ou riscos-x pode ser uma questão de grau. Isto é, uma meta não necessariamente exclui a outra. Assim, acreditar que prevenir riscos-x é mais importante não justifica pensar que prevenir riscos-s não é muito importante. Da mesma maneira, se alguém prioriza riscos-s isso não significa que pense que prevenir riscos-x não seja muito importante, e assim por diante.

6. Quais metas priorizar em longo prazo?

6.1. Diferentes metas que alguém poderia querer alcançar em longo prazo

Duas pessoas que concordam que devemos tentar ter o melhor impacto na história daqui para frente poderiam discordar quanto ao que significa "ter o melhor impacto" dependendo daquilo que priorizassem em termos de valores.

Por exemplo, algumas pessoas poderiam ter em mente impedir a extinção da espécie humana. Já outras pessoas poderiam visar prevenir que o futuro contenha quantidades astronômicas de sofrimento para os seres sencientes.

Estes são apenas dois exemplos de metas que alguém poderia querer alcançar no longo prazo. Mas, há muito mais metas possíveis. A seguir estão alguns exemplos:

(1) Prevenir sofrimento.
(2) Prevenir mortes prematuras.
(3) Proporcionar experiências positivas aos seres que existirão.
(4) Fazer com que exista o máximo de seres com vidas positivas ao longo do tempo.
(5) Prevenir a extinção da humanidade.
(6) Maximizar o potencial humano.
(7) Prevenir a extinção da vida senciente.

É possível que alguém considere que todas essas metas devem ser buscadas. Entretanto, também é possível pensar que apenas algumas delas deveriam serem buscadas (ou mesmo que apenas uma delas).

Além disso, alguém pode acreditar que várias dessas metas (ou mesmo todas) devem ser almejadas, mas com diferentes graus de importância. A seguir veremos alguns argumentos para priorizarmos as duas primeiras (prevenir sofrimento e prevenir mortes prematuras). Como deve estar claro, isso não implica necessariamente descartar as outras metas, pois o foco em uma meta e não em outra pode ser uma questão de *grau*.

De que depende então a escolha pelo foco nessa ou naquela meta? A seguir veremos essa

discussão em relação ao foco em evitar sofrimento e, na sequência, falaremos do foco em evitar mortes prematuras.

6.2. Do que depende o foco em evitar sofrimento?

6.2.1. Calculando o quanto focar em evitar sofrimento

Considere as seguintes perguntas:

(1) Devemos ter um foco maior em prevenir sofrimento?
(2) Se sim, em que medida?

A resposta para essas perguntas depende das respostas que damos a outras duas perguntas:

(1) *Peso*: qual peso dar à meta de prevenir sofrimento, em comparação a outras metas?
(2) *Expectativa*: o quão otimistas/pessimistas devemos ser em relação ao futuro?

A relação entre esses dois fatores (*peso* e *expectativa*) se dá da seguinte maneira:

- Quanto mais otimista alguém é em relação ao futuro, mais peso tem que dar à meta de reduzir sofrimento para concluir que deve priorizar evitar sofrimento.
- Analogamente, quanto mais alguém pensa que o futuro tem potencial de conter vastas quantidades de sofrimento, menos precisa ter como meta principal a redução do sofrimento para concluir que deve priorizá-la.

Uma maneira de medir isso é com a seguinte fórmula[52]:

- *Grau de foco no sofrimento* (GFS): PS x ES.

- PS (*Peso da meta de evitar sofrimento*): quanto mais valorizamos evitar sofrimento

[52] Para esse cálculo, ver Althaus (2018) e Baumann (2022, p. 29-35). No original, essas siglas são NSR (*normative suffering-to-happiness trade ratio*) e ESR (*expected suffering-to-happiness-ratio*). Entretanto, aqui essas siglas foram adaptadas para que não enfatizassem que necessariamente se trata de uma comparação entre sofrimento e felicidade, pois, apesar de isso ser certamente possível, essa equação também permite comparar a meta centrada em evitar sofrimento com qualquer outra meta.

frente a outras metas, maior o PS.

- ES (*Expectativa do sofrimento*): quanto mais achamos que o futuro poderá ser cheio de sofrimento, maior o ES.

Quanto maior o resultado de GFS, seja porque damos um peso maior à evitar sofrimento (PS alto) e/ou somos pessimistas sobre o futuro (ES alto), mais focaremos em evitar sofrimento.

6.2.2. Aplicando o mesmo raciocínio a outras metas

Apesar de termos falado acima apenas do foco em evitar sofrimento, o mesmo raciocínio é aplicável a qualquer outra meta. Sempre é possível multiplicar o peso que damos a uma meta pelo quanto esperamos que aquilo que ela visa evitar/buscar ocorrerá.

Por exemplo, para saber o quanto focar em evitar mortes prematuras, poderíamos multiplicar o peso que damos a essa meta em comparação a outras metas, pelo quanto esperamos que o futuro provavelmente conterá de mortes prematuras.

Ambos os exemplos acima foram sobre focos em evitar coisas negativas (sofrimento e morte). Quando o foco é em buscar coisas positivas (por exemplo, proporcionar experiências positivas aos seres sencientes), apesar de o eixo do peso permanecer igual (isto é, quanto mais peso dermos à meta de proporcionar vidas positivas, mais focaremos em tal meta), o eixo da expectativa se dará de modo inverso (por exemplo, quanto menos esperamos que o futuro já conterá de experiências positivas, mais focaremos em tal meta).

6.3. Quem poderia aceitar o foco em prevenir sofrimento?

Poder-se-ia pensar que, para se aceitar um foco em prevenir sofrimento[53], é necessário ter como única preocupação a prevenção do sofrimento (ou, pelo menos, considerar a prevenção do sofrimento como um *trunfo* sobre qualquer outra meta). Entretanto, como fica evidente a partir do cálculo acima, isso não é assim. O foco em prevenir sofrimento pode ser aceito por um número muito maior de visões. A seguir estão listadas as visões que podem aceitar esse

[53] Para uma introdução às éticas focadas no sofrimento, ver Ética Animal (2021). Para uma defesa de uma ética focada no sofrimento, ver Vinding (2020a).

foco.

(1) Pessoas cuja *única meta* é evitar sofrimento.

(2) Pessoas que buscam também outras metas, mas para as quais evitar sofrimento é um *trunfo*. Para essas pessoas não importa o tamanho do ganho em outras metas com o uso de certo recurso, utilizá-lo para evitar sofrimento sempre teria prioridade.

(3) Pessoas que aceitam também outras metas, mas para as quais evitar sofrimento tem um *peso maior* (ainda que não seja um trunfo). Diferentemente das pessoas do item 2, para essas pessoas a balança poderá pender para focar em outras metas se o ganho nelas for suficientemente grande com o uso de certo recurso. Entretanto, na maioria das situações essas pessoas tenderiam a focar em evitar sofrimento (especialmente se forem pessimistas quanto ao futuro).

(4) Pessoas que dão *peso igual* a outras metas podem priorizar prevenir sofrimento caso forem pessimistas em relação ao futuro.

(5) Pessoas que dão *peso maior a outras metas* podem ainda reconhecer que reduzir sofrimento é uma meta importante (e podem até mesmo priorizá-la, dependendo do quão pessimistas forem em relação ao futuro).

6.4. Alguns argumentos para dar um peso maior à meta de evitar sofrimento

A seguir veremos quatro argumentos que tem sido oferecidos para se dar um peso maior à meta de evitar sofrimento em comparação à meta de proporcionar experiências positivas[54]. É importante observar que esses argumentos não comparam a meta de evitar sofrimento com outras metas que também dizem respeito a evitar algo negativo (como a meta de evitar a morte prematura, algo que abordaremos no item 6.6). A seguir estão os quatro argumentos.

6.4.1. O exemplo da garantia (primeira versão)

[54] Para uma introdução a esses argumentos, ver Ética Animal (2021). Para uma análise mais detalhada, ver Vinding (2020b).

Imagine que podemos garantir uma dessas duas coisas, mas não ambas:

- Se estivermos em sofrimento extremo, passaremos para um sofrimento moderado.
- Se estivermos em prazer moderado, passaremos para um prazer extremo.

Parece mais importante garantir a primeira coisa. Isso sugere que *diminuir o sofrimento* é mais importante do que *aumentar o prazer*.

6.4.2. O exemplo da garantia (segunda versão)

Imagine que podemos garantir uma dessas duas coisas, mas não ambas:

- Se estivermos em sofrimento moderado, não passaremos para um sofrimento extremo.
- Se estivermos em prazer extremo, não passaremos para um prazer moderado.

Novamente, parece mais importante garantir a primeira coisa. Isso sugere que *evitar aumentos no sofrimento* é mais importante do que *evitar diminuições de prazer*.

6.4.3. O exemplo da tortura

Quando alguém é submetido à tortura, pode chegar a se voltar contra seus entes queridos ou outros inocentes, trair causas nas quais acredita, desistir de sua liberdade ou mesmo de sua vida. Porém, muitas dessas pessoas não fariam essas mesmas coisas em troca de um prazer gigantesco. Isso sugere que o sofrimento é muito mais insuportável do que a falta de prazer.

6.4.4. O argumento de que evitar sofrimento melhor maximiza o saldo positivo

Esse último argumento não é um argumento para se dar maior peso a prevenir sofrimento, mas sugere que priorizar prevenir sofrimento é mais eficiente para alcançar a meta de maximizar o saldo total positivo (isto é, a soma total agregada de prazer menos sofrimento).

Há visões para as quais uma unidade adicional de bem-estar possui o mesmo grau de importância, seja lá se for um aumento no bem-estar de quem está sofrendo ou de quem já

está bem[55]. Segundo essas visões, o que devemos fazer é tentar maximizar o saldo total positivo.

Entretanto, normalmente utilizar determinada quantia de recurso para melhorar a situação de quem está sofrendo é mais eficiente para maximizar o saldo total positivo[56]. Por exemplo, se alguém só tem cinco quilos de arroz, dar-lhe um quilo adicional fará uma diferença mais positiva no seu bem-estar do que faria dá-lo a alguém que já tem, por exemplo, vinte quilos de arroz.

Assim, quanto pior a situação de alguém, mais uma unidade adicional de recurso faz uma diferença positiva para o seu bem-estar. Portanto, mesmo alguém que dá peso igual a produzir o que é positivo (em comparação a prevenir sofrimento) tem ainda razões para priorizar prevenir sofrimento, pois isso seria mais eficiente para maximizar o saldo total.

6.5. O quão pessimistas precisamos ser sobre o futuro para focarmos no sofrimento?

Agora discutiremos alguns argumentos que defendem que devemos ser otimistas em relação ao futuro[57]. Veremos também que, para priorizarmos evitar sofrimento, não é necessário que sejamos altamente pessimistas em relação ao futuro (é necessário somente que reconheçamos que a possibilidade de o futuro conter vastas quantias de sofrimento não é insignificante).

6.5.1. O argumento de que a tecnologia tornará desnecessário causar sofrimento

Por vezes é alegado que a tecnologia tornará fácil alcançar o que as pessoas querem sem precisar causar sofrimento. A ideia é a de que, se as pessoas se preocupam pelo menos um pouco em evitar causar sofrimento, e o custo de evitá-lo for baixo, o evitarão. Um exemplo é a crença de que a carne celular tornará a exploração animal obsoleta, mesmo que as pessoas não se preocupem muito com os animais.

Uma primeira maneira possível de questionar esse argumento é apontar que talvez a consideração dada pela maioria dessas pessoas aos animais seja tão baixa que elas podem não

[55] Esse é o caso, por exemplo, do utilitarismo. Para uma introdução ao utilitarismo, ver Ética Animal (2015)
[56] Isso é chamado de *princípio da utilidade marginal decrescente*.
[57] Esses argumentos são discutidos em mais detalhes em Baumann (2022, p. 32-4).

estar dispostas a pagar o preço de evitar o sofrimento dos animais, nem mesmo se esse preço for mínimo. Por exemplo, imaginemos que chegue um ponto em que a carne celular venha a ser apenas levemente mais cara do que a carne convencional. Talvez muitas pessoas não estejam dispostas a pagar alguns centavos a mais pela carne cultivada. E, mesmo que a carne cultivada venha a ser mais barata do que a carne convencional, talvez várias pessoas insistam que preferem o "produto original". Em resumo, o fato de alguém não almejar o sofrimento por si não garante que tentará prevenir sofrimento, pois o grau de consideração moral que dá aos afetados por suas decisões pode ser muito baixo, mesmo que não almeje o sofrimento dessas vítimas.

Outra maneira de responder a esse argumento é apontar que, mesmo se ele fizer sentido em relação a práticas que produzem sofrimento, mas o sofrimento não é almejado por si (como o consumo de animais), a tecnologia também pode aumentar o poder de indivíduos cuja meta é causar sofrimento aos outros. Portanto, a possibilidade de a tecnologia vir a reduzir os riscos de sofrimento não almejado não é suficiente para sermos otimistas em relação ao futuro, especialmente porque indivíduos com traços malevolentes possuem uma tendência a buscar e alcançar posições de poder[58].

6.5.2. O argumento de que as coisas tendem a melhorar

Outro argumento a favor do otimismo em relação ao futuro é a alegação de que as coisas tenderam a melhorar nos últimos séculos: declínio da violência, melhorias na saúde como curas de doenças, aumento da expectativa de vida etc.

Entretanto, esse julgamento só faz sentido de um ponto de vista antropocêntrico. Por exemplo, houve um aumento gigantesco do número de animais explorados desde a revolução industrial. Esse número continua aumentando muito, sobretudo sobre animais aquáticos e invertebrados.

Já em relação ao sofrimento dos animais selvagens, é incerto se ele aumentou ou diminuiu ao longo do tempo. Por exemplo, a substituição de áreas verdes por urbanização normalmente causa sofrimento e mortes aos animais que ali vivem mas, dada a maneira como os processos naturais tipicamente afetam os animais[59], a urbanização também previne que uma quantidade

[58] Sobre isso, ver Baumann (2022, p. 54-6).
[59] Para um relato detalhado sobre isso, ver Ética Animal (2023[2020]).

gigantesca nasça apenas para sofrer em tais locais[60].

O ponto é: levando em conta todos os seres sencientes afetados, não sabemos se as coisas estão piorando ou melhorando no total.

6.5.3. A probabilidade dos riscos-s não é insignificante, e isso é suficiente

Para focarmos fortemente em evitar sofrimento não é necessário termos uma visão pessimista do futuro. É suficiente acreditarmos que a probabilidade de o futuro conter vastas quantias de sofrimento não é insignificante. Essa probabilidade não é muito insignificante por três razões[61]:

(1) O sofrimento em escala astronômica no futuro pode surgir de muitas maneiras, e é muito difícil prever o futuro. A probabilidade de algumas dessas maneiras ocorrerem (inclusive algumas das quais sequer vislumbramos atualmente) não é insignificante.

(2) Exceto se houver uma desestabilidade em nível global, é provável que a tecnologia continue a se desenvolver. Os indivíduos que detêm o poder normalmente têm uma consideração insuficiente (ou mesmo nula) pelos afetados por suas decisões.

(3) Até o momento as tecnologias proporcionaram desde cura de doenças até armas químicas, bombas nucleares e a pecuária industrial. Então, não é garantido que os desenvolvimentos futuros serão utilizados de maneira benéfica.

Este foi um breve resumo do debate sobre o foco na meta de prevenir sofrimento. A seguir discutiremos a meta de evitar mortes prematuras.

6.6. A meta de evitar mortes prematuras

Normalmente, a discussão sobre evitar danos para os seres sencientes futuros gira em torno da meta de evitar sofrimento. Isso ocorre porque vários dos principais autores sobre essa questão

[60] Para uma análise detalhada dessa questão, ver os capítulos 36 e 37 do Volume VII desta coleção. Ver também Tomasik (2022).
[61] Sobre essas razões, ver Baumann (2022, p. 32-4).

são também adeptos de teorias éticas focadas em prevenir sofrimento[62]. Entretanto, outra possível meta é evitar mortes prematuras. Que razões existem a favor dessa meta? Como pesá-la em comparação à meta de evitar sofrimento? Isso é o que discutiremos a seguir.

6.6.1. O quão afortunado ou desafortunado alguém foi com a vida que teve?

Uma das razões para se pensar que evitar mortes prematuras é uma meta importante tem a ver com a avaliação sobre o quão afortunado ou desafortunado alguém foi com a vida que teve[63]. Em que fatores deveríamos nos basear para fazer tal avaliação?

Um primeiro fator que logo vem à mente é investigar o quanto de sofrimento a vida em questão conteve. Certamente que esse é um fator relevante. Entretanto, o exemplo a seguir sugere que não é o único fator relevante:

Suponhamos que pudéssemos medir a quantidade de sofrimento que alguém teve durante sua vida. Isso seria obtido somando-se os instantes de sofrimento e multiplicando-os pela intensidade do sofrimento em cada momento (sendo "s" a unidade para medir sofrimento). Imaginemos que avaliamos as vidas de Ana e Bia e que obtivemos o seguinte resultado:

- Ana teve 200.000s
- Bia teve 400.000s.

Se olharmos apenas para o sofrimento, diremos que Bia foi mais desafortunada com a vida que teve do que Ana. Entretanto, imaginemos que o sofrimento de Ana representou mais de 95% das experiências que teve durante toda a vida, enquanto que a vida de Bia, apesar de ter o dobro de sofrimento, teve muito mais experiências positivas, a ponto de o sofrimento de Bia não chegar nem a 50% do total das experiências que teve durante a vida.

Esse exemplo sugere que, para se avaliar o quão afortunado ou desafortunado alguém foi com a vida que teve, é importante não apenas levar em conta a quantidade de sofrimento que experimentou, mas também a quantidade de experiências positivas. Em outras palavras, se o

[62] Ver, por exemplo, Pearce (2010), Tomasik (2016b; 2018 [2015]); Gloor (2017); Vinding, (2020a, 2020b) Baumann (2022).
[63] Para uma análise sobre essa relação, ver Cunha (2022, p. 61-92).

objetivo é avaliar o *quão boa ou ruim* foi uma vida para quem a viveu, tem-se que levar em conta os eventos negativos e os positivos, e não só os negativos.

Entretanto, pode ser enganoso nos basearmos na *proporção* entre esses dois fatores. O que importa é a *quantidade* desses eventos (algo que depende de *quanto tempo* alguém viveu). Para esse ponto ficar mais claro, considere o exemplo a seguir.

Imaginemos que, ao avaliarmos as experiências que Clara e Dora tiveram durante suas vidas, temos o seguinte, em termos de proporção:

- Clara: 70% experiências positivas e 30% experiências negativas
- Dora: 60% experiências positivas e 40% experiências negativas

Se nos basearmos apenas na proporção, diremos que Clara foi mais afortunada com a vida que teve do que Dora. Contudo, imaginemos que Clara viveu 20 anos e que Dora viveu 80. Assim, 70% das experiências positivas de Clara são uma quantidade muito menor do que 60% das experiências positivas de Dora. Isso sugere que é relevante a *quantidade* de experiências positivas e negativas (algo que depende do *quanto de tempo* alguém viveu), e não somente a proporção entre eventos positivos e negativos.

Agora estamos em posição de entender por que razão mortes prematuras são eventos que temos fortes razões para prevenir, pois quanto mais prematura a morte, menor a oportunidade para a ocorrência de experiências positivas. É claro, só faz sentido querer que alguém tenha mais tempo de vida se houver a possibilidade de essa vida ser minimamente significativa. Por essa razão, a meta de prevenir o sofrimento é sempre uma meta importantíssima. Entretanto, também faz sentido dizer que, se há possibilidade de uma vida ser significativa, a morte prematura é um fator que contribui para que alguém seja altamente desafortunado com a vida que teve[64].

6.6.2. Pesando a meta de evitar sofrimento e a meta de evitar a morte

Vimos que a meta de evitar mortes está relacionada diretamente com a meta de proporcionar

[64] A questão do dano da morte é analisada em detalhes em todo o Volume III desta coleção.

eventos positivos. No item 6.4 vimos alguns exemplos que sugerem que evitar sofrimento tem peso maior do que obter experiências positivas. Entretanto, é importante observar que aqueles exemplos não sugerem que a meta de evitar sofrimento é um *trunfo* pois, dependendo do quão menor é o sofrimento e do quão maior é a experiência positiva, poderíamos achar que vale a pena passar pelo sofrimento para alcançar a experiência positiva (aprender a tocar um instrumento musical é um exemplo).

Além disso, os exemplos do item 6.4 pesaram essas duas metas em situações que referem-se apenas a um dado momento, pedindo-nos para imaginar se preferiríamos garantir evitar sofrimento ou obter prazer. Uma vez que inserimos o fator tempo na equação (que está diretamente relacionado a evitar a morte), o peso das metas de evitar sofrimento e de obter experiências positivas já é mais incerto. Vejamos dois exemplos nesse sentido.

- Há situações onde o sofrimento que experimentaríamos se continuássemos vivos é tão grande que acreditamos que não vale a pena continuar a viver. Esse é o caso de muitos pacientes terminais que pedem para morrer para terem o seu sofrimento aliviado, por exemplo[65].
- Por outro lado, há situações onde acreditamos que vale a pena enfrentar sofrimentos consideráveis (por vezes, até muito grandes) se isso for necessário para salvar nossa vida (se houver, é claro, possibilidade de essa vida ser minimamente significativa dali para frente).

Esses casos sugerem que nenhuma dessas duas metas (evitar sofrimento e evitar a morte) tem, em todas as situações, prioridade sobre a outra. Porém, sugerem que ambas as metas são muito importantes.

6.7. Conclusão

Há várias metas que alguém poderia querer alcançar em termos de ter o melhor impacto em longo prazo. Se a argumentação que vimos faz sentido, ainda que possa haver várias metas dignas de ser buscadas, há razões para darmos um peso extra às metas de prevenir sofrimento e de prevenir mortes prematuras dos seres sencientes.

[65] Para uma discussão ampla dessa questão, ver Rachels (1987).

7. De que consiste o foco nos riscos-s?

7.1. Introdução

Neste capítulo abordaremos o que Baumann (2022, p. 36-40) denomina de *foco nos riscos-s*. Discutiremos a relação desse foco com a maneira como o sofrimento pode estar distribuído ao longo do futuro, e qual a diferença entre *foco nos riscos-s* e *foco estreito*.

Como vimos, *riscos-s* são os riscos de que no futuro ocorram eventos que resultem em sofrimento de magnitude gigantesca, que excede o sofrimento existente na Terra até agora. Por vezes é defendido que a maneira mais eficiente de evitar sofrimento na história do mundo daqui para frente é focar em evitar riscos-s[66], pois a magnitude do sofrimento nesses casos pode ser tão astronômica, que representaria a maior parte do sofrimento futuro. Esse é o chamado *foco nos riscos-s*.

Entretanto, alguém poderia ter a meta de reduzir o sofrimento futuro da maneira mais eficiente possível, mas rejeitar o foco nos riscos-s por acreditar que a maior parte do sofrimento futuro ocorrerá somando-se cenários que são ruins, mas não a ponto de serem riscos-s. Por essa razão, a seguir investigaremos a probabilidade de o sofrimento futuro estar distribuído dessa ou daquela maneira.

7.2. Como será provavelmente a distribuição do sofrimento ao longo do futuro?

Baumann (2022, p. 37-8) observa que muitos fenômenos possuem o que é chamado de *distribuição de cauda pesada* (em referência à curva formada no gráfico). Por exemplo, se somarmos todas as mortes por guerras ou terremotos ao longo da história, a maioria ocorreu em um pequeno número dos piores casos. O mesmo pode ocorrer quanto ao sofrimento futuro: uma boa porcentagem dele poderá estar concentrada nos riscos-s mais extremos.

Uma distribuição pode ser de cauda pesada em maior ou menor grau. Uma razão para se pensar que o sofrimento futuro será de cauda pesada em alto grau é que a escala do sofrimento futuro pode variar em muitas ordens de magnitude (por exemplo, devido ao potencial de

[66] Um exemplo é a posição defendida por Baumann (2022, p. 36-40).

colonização espacial[67] ou de senciência digital[68]). Então, poderia ter picos acentuadíssimos.

7.3. O foco nos riscos-s não implica um foco estreito

O foco nos piores casos não implica focar em apenas alguns poucos riscos-s que alguém considera os piores de todos. Isso se dá pelos seguintes motivos:

- Mesmo se o sofrimento futuro tiver uma distribuição de cauda pesada, isso não significa que a maior parte do sofrimento futuro esperável surja a partir de poucos casos específicos de riscos-s. Pode ser que surja a partir da soma de todos ou vários dos riscos-s.

- Nos fenômenos com distribuição de cauda pesada raramente 0,1% dos casos mais extremos contém 99% da distribuição total. Assim, faz sentido focar, por exemplo, nos 10% piores resultados, em vez de focar nos piores 0,1%.

- Mesmo 1% dos riscos-s mais severos podem ainda ocorrer em cenários muito diversos, com fontes de sofrimento muito diversas.

- Mesmo se a maior parte do sofrimento futuro ocorrer em um número limitado de piores cenários bem específicos, podemos estar enganados sobre quais serão esses cenários.

- As intervenções contra os piores riscos podem não estar disponíveis, ou não serem mais eficientes do que intervenções que poderiam ajudar em um amplo leque de riscos.

- Também poderá haver uma cauda positiva no futuro, que viria da oportunidade de reduzir, por exemplo, os riscos-s naturais[69]. Assim, devemos tentar reduzir a cauda negativa e aumentar a positiva e, por isso, preferir intervenções que cubram muitos tipos de cenários.

Baumann (2022, p. 39) conclui que todas essas observações dizem respeito ao que deveríamos fazer enquanto grupo. Individualmente, pode fazer sentido se especializar em um leque estreito de riscos, desde que nossos esforços coletivos cubram um leque amplo de riscos.

---

[67] Sobre por que isso é um risco-s, ver O'brien (2022).
[68] Sobre por que isso é um risco-s, ver Tomasik (2015) e Baumann (2022, p. 11-16, 19, 50, 52, 58-61, 83-4).
[69] Sobre a maneira como os processos naturais tipicamente prejudicam em larga escala os animais não humanos, ver Cunha (2022) e Ética Animal (2023[2020]).

8. Identificando fatores de risco para os riscos-s

8.1. O que são fatores de risco e qual a importância de identificá-los

Uma das objeções mais comuns à preocupação com o futuro em longo prazo[70] é a dificuldade em estimar as consequências de longo prazo de cada decisão. Por exemplo, é difícil avaliar como determinada intervenção afetaria os riscos-s (isto é, riscos de sofrimento de magnitude astronômica no futuro[71]), pois há inúmeros riscos-s possíveis e o futuro é bastante incerto. Uma saída possível para essa dificuldade é tentar investigar *fatores de risco*[72], que não são eles mesmos riscos-s, mas aumentam muito as chances ou a severidade dos mesmos.

O conceito de *fator de risco* já é amplamente utilizado em medicina. Por exemplo, fumar, falta de exercício e má alimentação não são problemas de saúde em si, mas podem ocasionar muitas doenças. Para saber que é algo bom prevenir esses fatores não é necessário analisar doenças específicas nem saber como será trajetória de saúde de cada pessoa. Analogamente, se descobrirmos quais são os fatores de risco para os riscos-s, para saber que é bom preveni-los não é necessário saber como será o futuro.

Assim como ocorre como com os fatores de risco na medicina, não quer dizer que os fatores de risco para os riscos-s necessariamente fariam um ou mais risco-s se materializarem. Quer dizer apenas que aumentariam muito as suas chances. Assim, se identificarmos tais fatores de risco, poderemos planejar intervenções eficazes para reduzir um amplo leque de riscos-s, sem que para isso seja necessário saber como será o futuro..

Baumann (2002.p. 49-56) sugere vários exemplos de fatores de riscos para os riscos-s. Nos itens a seguir discutiremos cada um deles separadamente, e no item 8.9 falaremos da interação entre esses vários fatores de risco.

8.2. Tecnologia avançada

Muitos riscos-s só são possíveis por conta de novas tecnologias. Porém, cada progresso

[70] Para uma introdução à preocupação com o futuro em longo prazo, ver Ética Animal (2018). Para um artigo mais detalhado, ver O'brien (2023).
[71] Sobre riscos-s, ver Tomasik (2019b) e Baumann (2022).
[72] Para uma discussão sobre fatores de risco para os riscos-s, ver Baumann (2022, p. 49-56).

tecnológico é preocupante em maior ou menor grau. Dentre as mais preocupantes estão as tecnologias que poderiam tornar muito fácil criar grandes quantidades de sofrimento. A seguir estão dois exemplos.

- A capacidade de criar seres sencientes digitais[73] poderia resultar em quantidades enormes de sofrimento por conta da desconsideração por seres sencientes não biológicos, algo que abordamos no item 1.8.3.

- A colonização espacial pode multiplicar vastamente a população de seres sencientes, que estariam sujeitos tanto às decisões dos agentes quanto aos processos naturais[74]. Há entre 100 e 400 bilhões de estrelas em nossa galáxia, e entre 100 e 200 bilhões de galáxias no universo[75]. Sem colonização espacial, o sofrimento ficaria limitado ao da Terra (que já é enorme, mas minúsculo comparado ao que poderia surgir).

8.3. Aversão à tecnologia

A tecnologia também oferece oportunidades para redução de riscos-s. Por exemplo, se fosse interrompido o progresso tecnológico, isso impediria o surgimento de riscos-s causados por humanos, mas não impediria os riscos-s naturais (na Terra ou fora dela) nem os causados por outras civilizações, caso estas existam (e também faria com que não houvesse tecnologia para impedir esses outros riscos-s).

A tecnologia é uma ferramenta. Como tal, ela será utilizada para alcançar os fins de quem a utiliza. Assim, se uma tecnologia aumentará ou reduzirá o sofrimento é algo que depende das metas daqueles que farão uso dela. Por exemplo, a colonização espacial pode multiplicar os riscos-s para fora da Terra, mas também pode proporcionar a redução de riscos-s, se houver riscos-s fora da Terra.

É claro, poderia ser dito que, em relação a certas tecnologias, como a colonização espacial, o risco que elas representam de causar riscos-s é tão grande, que ainda poderia valer a pena nunca chegar a utilizá-las, mesmo que isso implique em deixar de prevenir sofrimento

[73] Sobre essa possibilidade, ver Tomasik (2015).
[74] Sobre isso, ver O'brien (2022). Sobre a maneira como os processos naturais tipicamente prejudicam os animais em larga escala, ver Cunha (2022) e Ética Animal (2023 [2022]).
[75] Para esses dados, ver Baumann (2022, p. 8, n.12).

também. Entretanto, mesmo que tivesse sido demonstrado que, por conta desse risco, é melhor nunca chegar a desenvolver certas tecnologias, isso não fundamentaria que é melhor interromper o progresso tecnológico como um todo (pois não se aplicaria a outras tecnologias), muito menos abandonar a tecnologia já existente.

Além disso, é preciso levar em conta que muito da aversão ao uso da tecnologia surge de uma visão irrealisticamente positiva da natureza. Por exemplo, predomina a crença de que, se os humanos pararem de prejudicar os animais selvagens, estes normalmente terão vidas minimamente positivas em decorrência dos processos naturais. Essa visão é o oposto da realidade. Os processos naturais tendem a maximizar a quantidade de animais que nasce para experimentar predominantemente sofrimento e morrer prematuramente. Entretanto, a visão romantizada da natureza é amplamente difundida, e é uma das crenças que mais contribui para a ideia equivocada de que, abandonando-se a tecnologia, o sofrimento diminuirá.

8.4. Falta de consideração por seres sencientes não humanos

A maioria dos riscos-s, e também a pouca atenção dada à prevenção dos riscos-s, só existem porque é baixo o nível de consideração moral dado aos seres sencientes não humanos. Vimos no item 1.6.1 que a falta de consideração pelos indivíduos afetados pelas decisões é suficiente para haver um risco-s (não é necessário que os agentes almejem o sofrimento por si). A esmagadora maioria das vítimas potenciais dos riscos-s são não humanos (sejam animais não humanos ou possíveis seres sencientes não orgânicos futuros). Assim, a falta de consideração por seres sencientes não humanos é um dos principais fatores de risco para os riscos-s. Além disso, tal falta de consideração, além de ser ela própria um fator de risco, também causa outro fator de risco: a falta de esforços para reduzir riscos-s, que abordaremos a seguir.

8.5. Falta de esforços para reduzir riscos-s.

Só é possível fazer progresso em termos de prevenir riscos-s se houver pessoas o suficiente se importando com essa questão. Por exemplo, pode ser que as futuras gerações venham a ter tecnologia que poderia ser utilizada para prevenir ou minimizar riscos-s, mas escolham não fazê-lo por não terem consideração moral o suficiente por todos os seres sencientes.

Isso não quer dizer que, para haver esforços para reduzir riscos-s, tenha de haver necessariamente um número muito grande de pessoas focando nisso. Mesmo que poucas pessoas foquem na prevenção dos riscos-s, elas podem tentar compromissos com pessoas que possuem outros focos (mas que não são contrárias a prevenir riscos-s), para implementar medidas de baixo custo para preveni-los. Além disso, pode-se focar em tentar fazer com que pessoas que possuem mais recursos, poder ou influência passem a querer prevenir riscos-s. O impacto positivo dessas pessoas pode ser muito maior do que o impacto positivo em conjunto da soma de pessoas que possuem poucos recursos, poder ou influência.

8.6. Esforços equivocados ou ineficazes para reduzir riscos-s

Ter a vontade de reduzir os riscos-s não é o bastante. É preciso que os esforços sejam bem planejados para que não sejam pouco eficazes, ineficazes, ou mesmo contraproducentes.

Alguns riscos relacionados a essas possibilidades são:

- Se a causa pela redução dos riscos-s ficar associada a ideias muito controversas, isso pode gerar uma forte oposição à proposta de prevenir riscos-s.
- É possível que os decisores relevantes queiram prevenir riscos-s, mas as instituições políticas sejam ineficazes ou haja problemas de cooperação[76].
- Pode ser também que os decisores não percebam certos riscos-s em estágios iniciais e, quando perceberem, já seja tarde demais.

A questão dos esforços pouco eficazes, ineficazes ou contraproducentes será abordada em detalhes no Capítulo 13.

8.7. Polarização, conflito e hostilidade

Há maior probabilidade de riscos-s ocorrerem se houver um alto grau de hostilidade entre os agentes futuros. A polarização em larga escala deixa pouco espaço para reflexão (sobre riscos-s ou qualquer outra coisa) e para compromissos mútuos. Ela também tem o potencial de resultar em conflitos e até mesmo em guerras, o que aumenta as chances de riscos-s agenciais.

[76] Esse ponto é discutido em detalhes em Baumann (2022, p. 65-76).

A polarização, e como diminui-la, será o tema do Capítulo 11.

8.8. Falta de segurança contra agentes que almejam causar sofrimento

Outro fator de risco é a segurança insuficiente contra agentes que possuem como meta causar sofrimento. Atualmente alguns desses agentes são contidos em alguma medida pelas normas morais e pelas leis, mas há possíveis cenários futuros onde tais formas de contenção poderiam ser ineficazes ou insuficientes (por exemplo, em um futuro com IA autônomas e poderosas, e/ou com a colonização espacial).

Indivíduos que possuem traços de personalidade como psicopatia, sadismo, narcisismo e maquiavelismo aumentam a probabilidade de materialização de riscos-s quando alcançam posições de poder[77]. E não é incomum que estejam em tais posições, pois geralmente possuem um desejo forte por poder e sua personalidade dá muitas vantagens nessa busca (e esse desejo e essa vantagem é maior quanto maior for o número desses traços em um mesmo indivíduo). Esses riscos são aumentados se esses agentes malévolos tiverem acesso à tecnologia avançada (o que exemplifica que, quanto mais fatores de risco estiverem combinados, maiores as chances de um risco-s se materializar, ponto que discutiremos no item a seguir).

8.9. Interação entre vários fatores de risco e entre várias formas de prevení-los

Os diversos fatores de risco interagem entre si. Por exemplo, a polarização aumenta as chances de indivíduos com traços malignos chegarem ao poder. Se isso acontecer, é provável que impeçam os esforços para se prevenir os riscos-s. Por sua vez, a tecnologia avançada poderia multiplicar os danos causados por agentes malignos, e assim por diante. Assim como no contexto médico, as catástrofes têm maior probabilidade de ocorrerem se vários fatores de risco coincidirem.

Analogamente, um fator de risco pode ser mitigado por um conjunto de circunstâncias favoráveis. Por exemplo, tecnologia avançada é muito menos preocupante se a consideração

[77] Esses traços em conjunto são chamados de *Dark Tetrad*. Sobre esses traços de personalidade e sua relação entre si, ver Paulhus (2014) e Moshagen et al. (2018). Sobre como indivíduos com esses traços potencializam a materialização de riscos-s quando assumem posições de poder, ver Baumann (2022, p. 54-56).

por todos os seres sencientes está mais difundida e existem esforços adequados para prevenir riscos-s. Da mesma maneira, sem colonização espacial, o sofrimento causado por um ditador maligno estaria limitado à Terra, e assim por diante.

8.10. Conclusão

Nesse capítulo vimos o que são fatores de risco e também alguns exemplos de fatores de risco para os riscos-s. Vimos também que a probabilidade de um risco-s se materializar é maior quando vários fatores de risco coincidem, e que as chances de prevení-lo também são maiores se várias formas de prevenção coincidem.

No próximo capítulo veremos uma classificação dos tipos de estratégias para prevenir os fatores de risco para os riscos-s.

9. Estratégias longoprazistas: amplas e direcionadas

9.1. O que são estratégias amplas e estratégias direcionadas

Para alcançarmos o melhor impacto para todos os seres sencientes, precisamos levar em conta o futuro em longo prazo. Em relação a isso, existem dois grupos principais de estratégias[78]:

- *Amplas*: tentam ter o melhor impacto possível em uma grande diversidade de cenários.

- *Direcionadas*: tentam ter o melhor impacto possível em cenários específicos.

9.2. Vantagens e desvantagens de cada tipo de estratégia

Cada estratégia direcionada, por ter um foco muito específico, pode ter um impacto muito grande se ocorrer o cenário para o qual ela foi planejada. Entretanto, estratégias desse tipo também podem ter um impacto muito reduzido ou mesmo nulo se ocorrerem outros cenários.

Já as estratégias amplas terão um impacto positivo em muitíssimos cenários, talvez em quase todos que ocorrerem. Porém, esse impacto será mais reduzido do que o impacto que possuem as estratégias direcionadas quando acontece o cenário para o qual elas são planejadas.

A seguir, veremos alguns exemplos de estratégias amplas e direcionadas.

9.3. Exemplos de estratégias amplas

9.3.1. Aumentar a consideração pelos seres sencientes

Um exemplo de estratégia ampla consiste em conseguir mudanças de atitudes a nível social. Para isso, é fundamental divulgar o anti especismo e a consideração por todas as formas de senciência. Adicionalmente, podem ser promovidas mudanças institucionais que reforcem as mudanças de atitude conseguidas e dificultem futuras regressões. A ideia é que as sociedades aceitem progressivamente a consideração por todos os seres sencientes.

[78] Mais sobre estratégias amplas e direcionadas pode ser encontrado em Horta (2023).

É importante também enfatizar que a consideração pelos seres sencientes envolve: (1) realmente considerar todos os seres sencientes (e não apenas alguns) e (2) se preocupar com todas as formas de dano que podem sofrer os seres sencientes (e não apenas de algumas). Assim sendo, a consideração pelos seres sencientes inclui:

- Defender a consideração moral por todos os seres sencientes (incluindo aqueles normalmente desconsiderados, como os animais aquáticos e os invertebrados[79], e as novas formas de senciência que podem vir a existir no futuro[80]).

- Abordar todas as causas de dano que podem afetar os seres sencientes (isto é, não apenas os danos que decorrem de práticas humanas, mas também os danos que decorrem de processos naturais e outras causas de dano que possam vir a surgir no futuro).

Essa é uma estratégia ampla pois, quanto mais estiver difundida a consideração por todos os seres sencientes, maiores as chances de prevenir/minimizar riscos-s, independentemente de quais cenários ocorrerem no futuro.

9.3.2. Aumentar nossa capacidade de ação no futuro

Outro exemplo de estratégia ampla consiste em agir agora visando tentar aumentar a nossa capacidade de ação no futuro. A seguir estão alguns exemplos de como isso pode ser feito:

- Difundir a preocupação com o futuro em longo prazo e com os riscos de sofrimento futuro, pois isso fará com que mais pessoas venham a trabalhar nesse tema.

- Tentar aumentar os recursos das pessoas interessadas em prevenir sofrimento no futuro.

- Aumentar os nossos conhecimentos sobre o longo prazo por meio da realização de pesquisas, pois isso nos permitirá:

    (1) Conhecer melhor como planejar as estratégias amplas.

[79] Para uma defesa da consideração moral por insetos, ver Cunha (2023).
[80] Sobre essa possibilidade, ver Tomasik (2015) e Baumann (2022, p. 11-16, 19, 50, 52, 58-61, 83-4).

(2) Identificar novas estratégias direcionadas não consideradas até o momento.

(3) Elucidar, dentre as estratégias disponíveis, quais têm maior potencial.

Novamente, esse é um exemplo de estratégia ampla porque, seja lá quais forem os cenários futuros, quanto maior for o nosso conhecimento e os nossos recursos, maiores as chances de prevenirmos/minimizarmos riscos-s.

9.4. Exemplos de estratégias direcionadas

As estratégias direcionadas tratam de cenários específicos. Assim, elas podem ser classificadas em função do cenário negativo que tratam. A seguir estão alguns exemplos.

9.4.1 Algumas estratégias focadas em evitar a exploração animal

- Prevenção de novas formas de exploração animal (por exemplo, mediante a proibição do desenvolvimento de novas formas de exploração de invertebrados para consumo[81]).
- Desenvolvimento de proteínas e de materiais de origem não animal para que substituam os produtos de origem animal.
- Tentar prevenir que a inteligência artificial seja utilizada para melhorar a eficiência da exploração animal.

9.4.2. Algumas estratégias focadas em evitar o sofrimento dos animais selvagens

- Tentar criar e consolidar o campo da biologia do bem-estar[82]. Essa área estudaria os animais em seus ecossistemas do ponto de vista do que poderia afetá-los positiva ou negativamente enquanto indivíduos que possuem um bem-estar (e não, enquanto exemplares de espécies ou componentes de ecossistemas). As pesquisas em biologia do bem-estar poderiam orientar os programas para reduzir o sofrimento dos animais selvagens.

[81] Sobre isso, ver Ética Animal (2022).
[82] Sobre biologia do bem-estar, ver Ética Animal (2019), Faria e Horta (2020) e Soryl et. al. (2021).

- Estabelecer regulamentação da exploração espacial de maneira que evite a expansão intencional ou acidental de vida para fora do planeta Terra (mesmo da vida não senciente, pois esta poderia após muito tempo evoluir gerando seres sencientes[83]).

9.4.3. Algumas estratégias focadas na consideração por novas formas de senciência

- Tentar impedir a engenharia de novas formas de senciência, tanto biológica como não biológica.
- Tentar garantir direitos legais para entidades sencientes não biológicas.
- Buscar um alinhamento não antropocêntrico da inteligência artificial (isto é, fazer com que a inteligência artificial não tenha valores antropocêntricos).

9.5. Precauções ao se escolher estratégias longoprazistas

Acima, vimos alguns exemplos de estratégias para prevenir o sofrimento em longo prazo, tanto amplas quanto direcionadas. A seguir, estão listadas algumas precauções que devemos tomar ao decidir sobre estratégias:

(1) Não devemos subestimar a complexidade da questão sobre quais as melhores estratégias. Dada a incerteza sobre o futuro, provavelmente não há uma resposta única e conclusiva. Devemos nos manter sempre abertos a revisar nossas crenças sobre quais as melhores estratégias, e estarmos preparados para mudar de estratégia caso necessário.

(2) Vieses cognitivos podem nos levar a confiar demais em certas abordagens e a descartar prematuramente outras. Por isso é importante sempre lembrar que podemos estar enviesados em nossas avaliações, cultivar a humildade epistêmica e buscar sempre novas informações.

(3) É importante evitar abordagens que tenham alto risco de fazer com que pessoas que têm outras prioridades rejeitem a proposta de reduzir os riscos-s. Podemos diminuir esse risco defendendo metas que podem ser aceitas por um leque amplo de perspectivas[84].

---

[83] Sobre por que a expansão da vida para fora da Terra representa um grande risco de gerar sofrimento em escala astronômica, ver O'brien (2022) e Tomasik (2022)..

[84] Mais sobre isso pode ser visto no capítulo 5 do Volume VIII desta coleção.

10. Por que focar na consideração pelos seres sencientes e no futuro?

10.1. Por que a maneira como afetaremos os seres futuros é pouco discutida?

A reflexão sobre como nossas decisões podem afetar os seres sencientes futuros é relativamente recente, e ainda pouco discutida. Isso se deve em parte aos dois fatores a seguir.

- *Desconsideração por quem não é humano*. Dada a vigência do especismo[85] antropocêntrico, a discussão sobre como nossas decisões podem afetar o futuro em longo prazo geralmente é limitada ao modo como os humanos serão afetados.

- *Negligência quanto ao futuro*. Quando as pessoas pensam sobre quais problemas priorizar e quais estratégias escolher para lidar com esses problemas, tendem a pensar nos seres que estão vivos agora (ou, no máximo, que viverão em um futuro próximo).

Esses dois fatores resultam em uma *negligência dupla*.

- Dado o primeiro fator, algumas pessoas que se preocupam com a maneira como nossas decisões afetam o futuro não levam em conta o impacto das mesmas sobre quem não pertence à espécie humana.

- Dado o segundo fator, a maioria das pessoas que já considera todos os seres sencientes costuma negligenciar o impacto de suas decisões sobre os seres sencientes que existirão no futuro.

Uma maneira de combater essa negligência dupla é, obviamente, defender a importância da consideração por todos os seres sencientes e também a importância da preocupação com o futuro em longo prazo[86]. Neste capítulo veremos mais sobre essas duas estratégias.

Estas são ambas estratégias amplas. Uma das vantagens das estratégias amplas é que sua eficácia não depende de sabermos como será o futuro. Por exemplo, aumentar a consideração

[85] Sobre o conceito de especismo, ver Horta (2022).
[86] Para uma introdução à esse tópico, ver Ética Animal (2018). Para uma defesa desses dois pontos, ver O'brien (2023).

por todos os seres sencientes e a preocupação com os riscos-s provavelmente têm a tendência de influenciar positivamente o futuro, independentemente de como for o futuro.

10.2. Por que é importante promover a consideração por todos os seres sencientes

Riscos-s são riscos de surgimento de sofrimento de magnitude astronômica no futuro[87]. Muitos riscos-s (talvez a vasta maioria) se relacionam à desconsideração por seres não humanos. Por isso, promover a consideração moral de todos os seres sencientes (independentemente de espécie, de se são vítimas de práticas humanas ou de danos naturais[88], do seu grau de inteligência, do seu tamanho, da época em que existirão, de se serão ou não orgânicos etc.) é uma importante estratégia ampla para reduzir um dos maiores fatores de risco para os riscos-s.

10.3. Riscos ao se defender a consideração pelos seres sencientes

Como acontece com toda estratégia, também há riscos relacionados à defesa da consideração por todos os seres sencientes. Dois exemplos estão listados a seguir. Entretanto, essa estratégia tem o potencial de ser vastamente positiva em prevenir riscos-s se esses riscos forem evitados.

10.3.1. Risco de rejeição e antagonismo

Um risco é a defesa da consideração pelos seres sencientes gerar rejeição e antagonismo. Isso pode ocorrer principalmente se ela estiver associada a ideias controversas. No Capítulo 11 veremos algumas sugestões para evitar esse risco.

10.3.2. Risco de promover os valores opostos sem querer

Frequentemente, ativistas da causa animal utilizam argumentos antropocêntricos ou ambientalistas com o objetivo de convencer as pessoas a pararem de consumir os animais ou explorá-los de outras maneiras. O raciocínio por trás desse tipo de estratégia é o de que, como

[87] Sobre riscos-s, ver Tomasik (2019) e Baumann (2022).
[88] Sobre a maneira como os processos naturais tipicamente prejudicam os animais em larga escala, ver Cunha (2022) e Ética Animal (2023 [2022]).

as pessoas são especistas, será mais fácil convencê-las a parar de explorar os animais com argumentos que não são centrados na consideração pelos animais.

Essa estratégia por vezes é defendida apontando-se que muitas pessoas defendem o especismo não porque acreditam que ele está correto, e sim, simplesmente porque gostam de consumir os produtos da exploração animal. Assim, se as pessoas pararem de consumir animais (mesmo que não seja por consideração aos animais), elas não têm mais uma razão autointeressada para defender o especismo, e então poderão aceitar mais facilmente a consideração por todos os seres sencientes.

Apesar de ser importante levar essa possibilidade em conta, há também riscos grandes em relação ao uso dessa estratégia[89]. Alguns dos principais são os seguintes:

- Ela não muda a visão que as pessoas têm em relação aos animais, que é exatamente a causa de os animais se encontrarem na situação em que estão, e um dos fatores de risco para os riscos-s.

- Ela reforça valores ambientalistas e antropocêntricos. Isso, por sua vez, é outro fator de risco para os riscos-s, pois poderá influenciar as pessoas a: (1) não terem vontade de prevenir riscos-s (ou mesmo serem contra sua prevenção), (2) aumentarem a natureza sem levar em conta o vastíssimo sofrimento que seria gerado[90], (3) colonizarem o espaço (4) gerarem seres sencientes digitais etc[91].

Assim, parece mais seguro focar a argumentação na própria consideração pelos seres sencientes, e não nessas razões indiretas.

10.4. Promovendo a preocupação com os riscos-s e com o futuro

O que vimos acima parece mostrar que é de importância crucial promover a consideração por todos os seres sencientes. Entretanto, outra coisa essencial é promover a preocupação com o futuro em longo prazo e com evitar riscos-s. Isso envolveria aumentar o grau com que as

[89] Os riscos associados a essa estratégia são discutidos em mais detalhes no Capítulo 4 do Volume VIII desta coleção.
[90] Este tema é discutido em detalhes nos capítulos 36 e 37 do Volume VII desta coleção.
[91] Para uma explicação do porquê todos esses cenários são riscos-s, veja o item 1.8.

pessoas e os movimentos sociais são *motivados* a reduzir os riscos-s e são *capazes* de fazê-lo. Ou seja, não basta ter a vontade de reduzir riscos-s: é necessário saber como fazê-lo, para que os esforços não sejam pouco eficazes, ineficazes, ou mesmo contraproducentes.

Por essas razões, é essencial que os ativistas mantenham a mente aberta e queiram sempre aprender mais. É importante sempre lembrar que todos nós podemos estar enganados quanto a muitas coisas. Por exemplo, a maioria dos ativistas da causa animal até agora deu pouca atenção ao sofrimento dos animais selvagens, à vasta quantidade de invertebrados, ao futuro em longo prazo e à possibilidade de senciência não orgânica[92]. É bastante provável que existam muitas outras coisas importantes que ninguém percebeu ainda. Por isso, é sempre importante a revisão constante de nossas visões (não só sobre estratégias, mas sobre prioridades, valores etc.).

10.5. Conclusão

O que vimos acima sugere que buscar aumentar a consideração pelos seres sencientes e a preocupação com o futuro em longo prazo tem um grande potencial para reduzir riscos-s, se feita com cuidado.

Isso não significa, contudo, que não possam existir outras estratégias tão importantes quanto ou até mesmo mais importantes. Para descobrir se esse é ou não o caso, temos que comparar o tempo que seria necessário para esses valores serem assimilados em larga escala com o grau de eficácia de outras intervenções durante o mesmo período de tempo.

Infelizmente, atualmente não temos esses dados. O fato é: simplesmente não sabemos, no estágio atual, qual a maneira mais eficiente de prevenir riscos-s. Por isso a importância crucial de mantermos a mente aberta e estarmos prontos para mudar de posição diante de novas evidências.

[92] Sobre isso, ver Tomasik (2015).

11. Mudando o debate público, as formas de ativismo e as instituições políticas

11.1. Política e riscos-s

Riscos-s são riscos de no futuro o sofrimento vir a ser multiplicado enormemente, a ponto de exceder várias ordens de magnitude o sofrimento existente atualmente.

No capítulo 9 de sua obra *Avoiding the Worst Final*[93], Tobias Baumann fala da importância de mudanças na política se nossa meta é a prevenção de riscos-s. Por sua vez, a obra *Reasoned Politics*[94], de Magnus Vinding é dedicada inteiramente a discutir essa questão. Neste capítulo veremos um resumo das ideias que esses autores apresentam. Além disso, discutiremos alguns pontos adicionais sobre como incorporar as mudanças necessárias ao debate público no contexto do ativismo nas diferentes causas, em especial no ativismo em defesa dos animais.

O termo *política* é normalmente associado apenas às instituições, mas, em termos mais gerais, diz respeito a todas as atividades feitas publicamente que dizem respeito ao modo como a sociedade deveria estar organizada, seja em termos de quais metas deveriam ser buscadas pela sociedade, seja em termos de como alcançar essas metas. Os resultados da política dependem não apenas das instituições, mas também de como acontece a discussão pública, o que inclui a forma como os movimentos sociais fazem ativismo. É nesse sentido amplo que o termo política será utilizado aqui.

A falta de uma discussão pública bem informada (seja em termos descritivos, seja em termos normativos) corre grande risco de aumentar a polarização, impedir esforços para reduzir riscos-s, aumentar o risco de agentes com traços malevolentes chegarem ao poder e até mesmo impedir a discussão sobre qualquer questão ética ou política. Então, tentar melhorar a política é crucial para evitar os riscos-s. A seguir veremos algumas sugestões de como isso pode ser feito.

11.2. O ideal de dois passos

Um dos problemas apontados por Vinding e Baumann em relação ao debate público atual é a

[93] Ver Baumann (2022, p. 65-76).
[94] Vinding (2022).

confusão entre questões que são normativas e questões que são empíricas. Para melhorar a discussão pública, ambos os autores sugerem o *ideal de dois passos*[95], que consiste em:

Passo normativo: clarificar as metas que deveriam guiar as decisões políticas (debater para refinar os valores que formariam os pilares das decisões coletivas),

Passo empírico: perguntar quais políticas melhor alcançariam essas metas.

Pensaríamos como *filósofos* em nível normativo e como *cientistas* em nível empírico. A forma como se dá a discussão pública atualmente confunde aspectos empíricos e normativos, o que impede o pensamento claro. A estrutura sugerida por Vinding e Baumann permite que percebamos em quais pontos discordamos e onde há concordância, o que pode resultar em compromissos mútuos e até mesmo progresso moral.

Para alcançar tal ideal, é preciso perceber os vieses que nos impedem de abordar questões políticas com uma mente aberta, como o *viés de confirmação* e o *raciocínio motivado*[96]. Se buscarmos discutir argumentos morais e evidências empíricas honestamente, podemos reduzir o excesso de confiança em visões políticas. Por exemplo, isso nos inclinaria a tentar entender como uma certa política funciona antes de apoiá-la ou rejeitá-la. Também permitiria que pesássemos os pontos positivos e negativos de cada proposta, em vez de enxergar as coisas em termos de "tudo positivo" ou "tudo negativo".

Um debate político mais bem embasado reduziria a probabilidade de polarização, pois permitiria que as pessoas analisassem os pontos positivos e negativos de cada proposta, em vez de endeusarem o próprio lado e demonizarem o lado oposto. Essa abertura às nuances, por diminuir a polarização, por sua vez diminuiria as chances de demagogos com traços malévolos ascenderem ao poder. Por todas essas razões, o ideal de dois passos aumentaria a probabilidade de evitar riscos-s.

O objetivo central na base do ideal de dois passos é melhorar não apenas as instituições políticas, mas a forma como as pessoas em geral conduzem o debate público.

---

[95] Vinding (2022, p. 9-17); Baumann (2022, p. 65-7).
[96] Sobre como esses vieses afetam o ativismo na causa animal, ver Ética Animal (2019).

11.3. Natureza tribal e polarização

O desejo de pertencer a um grupo está entre os fatores que mais determinam nossos julgamentos políticos[97]. Isso faz com que o interesse da maioria das pessoas não seja analisar criteriosamente os prós e contras de diferentes propostas políticas, mas *sinalizar lealdade* (a um partido, a um movimento social etc.).

Nossos cérebros tendem a processar as questões políticas e os indivíduos de maneira emocionalmente carregada e em termos de "zero ou um". Instintivamente, tendemos a ver nossa tribo política e líderes de maneira excessivamente positiva e a demonizar o outro lado.

Isso nos conduz a uma confiança excessiva nos ideais de nosso grupo e hostilidade aos grupos rivais. Nos conduz também a enxergar somente os aspectos positivos do nosso próprio lado e somente os aspectos negativos do lado oposto. Quando exacerbada, essa tendência nos conduz inclusive a esconder propositadamente os aspectos negativos do próprio lado e os aspectos positivos do lado oposto. Incerteza e nuances não se encaixam nessa mentalidade, muito menos o reconhecimento da possibilidade de, apesar das discordâncias, adotarmos compromissos mútuos. Segundo essa mentalidade, qualquer argumento, e mesmo os fatos, precisam favorecer o "nosso lado" (do contrário, não serão levados em conta ou poderão até mesmo ser distorcidos para favorecer o próprio lado). O próprio lado é endeusado e visto como exemplos máximos de bondade e justiça. O outro lado é visto como inimigo, como o mal encarnado. A possibilidade de estarmos enganados e de termos que aprimorar nossa visão (seja quanto aos fatos, seja quanto aos valores) não tem lugar nessa mentalidade.

Tentar limitar a influência dessa tendência evitaria a polarização excessiva (que é um fator de risco para os riscos-s). Assim, aumentar os padrões do discurso público é uma maneira promissora de reduzir os riscos-s, pois incentivaria uma mentalidade baseada em nuances.

Reduzir o tribalismo abre as portas não somente para a análise séria dos argumentos éticos e dos fatos, mas também para a cooperação e compromissos mútuos, apesar das discordâncias. Todos os lados têm a ganhar se pensarmos em termos de resultados, em vez de "acabar com o outro lado". A sinalização de lealdade cria uma aparência de grande discordância mesmo

[97] Para um estudo sobre isso, ver Simler e Hanson (2017). Para uma discussão sobre a relação disso com riscos-s, ver Baumann (67-70), Vinding (2022, p. 1-2, 47, 50-4, 69-70)..

quando a discordância é limitada, uma vez que cria a vontade de "acabar com o outro lado". Essa é também uma razão para focarmos o discurso mais em políticas do que em partidos ou indivíduos (especialmente em políticas mutuamente benéficas).

O risco de polarização existe não apenas em relação à política em termos de partidos e vertentes como esquerda e direita. Existe também dentro das causas sociais. Por exemplo, dentro do movimento de defesa animal a polarização entre grupos que buscam diferentes estratégias de ativismo pode dar a entender equivocadamente que há uma diferença de objetivos mesmo quando a divergência for somente estratégica[98]. Isso, por sua vez, pode impedir a adoção de compromissos mútuos.

11.4. Aumentando o padrão do debate público

Baumann (2022, p. 67-70) sugere as seguintes estratégias para aumentar os padrões do debate público:

1) Pensar em termos de nuance. Consiste em analisar cuidadosamente os argumentos de cada lado, estar pronto para identificar os acertos e erros de cada perspectiva, e pensar em termos de graus de confiança em vez de certezas rígidas. Isso evitaria pensamentos do tipo "zero ou um", "nós x eles" etc. Evitaria também a tendência de se demonizar quem pensa diferente. Além disso, criaria uma abertura a pensar sobre novas questões e ponderar com cuidado os argumentos, em vez de fazer um julgamento apressado baseado nas primeiras impressões.

2) Discutir os argumentos de maneira séria e intelectualmente honesta, sem distorcer a posição e os argumentos de quem discorda, e reconhecendo que podemos estar enganados quanto a muitas coisas.

3) Conversas mais respeitosas também diminuem a probabilidade dos piores cenários. Isso não implica "amaciar" a mensagem (dizer, por exemplo, que o especismo é menos grave do que realmente é). Implica apenas discutir os argumentos de forma honesta e aberta.

Como acréscimo a essas sugestões, sugerimos aqui outras quatro estratégias:

---

[98] Uma análise de um exemplo dentro da causa animal quanto a esse aspecto pode ser encontrada no capítulo 9 do Volume VIII desta coleção.

4) Focar em discutir a plausibilidade do argumento independentemente de quem o pronunciou. Como consequência da polarização, no discurso público atual (incluindo dentro dos movimentos sociais) tudo o que parece importar é *quem* deu o argumento. Se a pessoa pertence ao "nosso lado" ou ao grupo que queremos defender, o seu argumento é aceito, por pior que seja. Se pertence ao "outro lado", o seu argumento é rejeitado, mesmo que seja sólido e aponte um problema sério com nossa visão. Essa tendência tem impedido o debate sério sobre qualquer questão, e infelizmente tem crescido muito até mesmo nos meios acadêmicos.

5) Aplicar um método similar ao do véu da ignorância à discussão de argumentos e de propostas políticas. Uma maneira de tentar contornar o problema mencionado no item anterior é discutir os argumentos e as propostas políticas sem saber quem são seus proponentes. Mesmo quando isso não é possível, ainda podemos fazer perguntas como "se não soubéssemos quem deu o argumento ou quem fez a proposta, manteríamos a mesma visão?", ou "se o argumento ou a proposta em questão tivessem sido apresentados pelo lado oposto, manteríamos a mesma posição?".

6) Seja lá se estivermos a pensar em questões descritivas ou normativas, pensarmos nelas não com o objetivo de provar o que já pensávamos antes, mas suspender o juízo e estarmos dispostos a aceitar os melhores argumentos e seguir suas conclusões, mesmo que estas nos levem a pensar o oposto do que pensávamos antes de refletir.

7) Adotar a *estratégia da abordagem de leque amplo*, que será explicada no item a seguir.

11.5. A estratégia da abordagem de leque amplo

Evitar confrontos desnecessários aumenta as chances de que as metas que almejamos sejam metas comuns, e não, questões controversas. Podemos diminuir a probabilidade de rejeição e antagonismo adotando uma *abordagem de leque amplo*. Veremos mais sobre ela a seguir.

A abordagem de leque amplo consiste em tentar buscar com que a meta que queremos alcançar seja aceita pelo maior número de pessoas, independentemente de elas concordarem ou discordarem de nós em relação a outras questões. Se concordar com determinada ideia adicional não é necessário para que alguém aceite o que estamos propondo, então pode ser

bastante positivo enfatizar que, mesmo que haja discordância sobre essa outra ideia, ainda poderia haver concordância em relação ao que estamos propondo.

Isso tem a vantagem de diminuir a polarização (pois mostra-se que, apesar das muitas divergências, pode haver uma meta comum) e também de aumentar a probabilidade de um número muito maior de pessoas aceitar o que estamos propondo.

Considere metas como:

- Consideração por todos os seres sencientes.
- Prevenção dos riscos-s.
- Longoprazismo[99].
- Redução do sofrimento dos animais selvagens[100].
- Rejeição do especismo.
- Rejeição do substratismo[101].

Essas metas podem ser aceitas sem necessariamente nos comprometermos com uma visão específica, seja em ética ou política. Assim, em vez de defender que devemos adotar uma visão específica em ética ou política e que uma implicação dessa visão é aceitar aquelas metas, o potencial de aceitação daquelas metas é maior se mostrarmos que elas deveriam ser aceitas por todos, independentemente de qual visão em ética ou política considerarem mais plausíveis.

Defender posições específicas sem salientar esse ponto pode passar a impressão errada de que, para se aceitar tais metas, é necessário aceitar tais visões (e, então, o resultado ser quem não aceita tais visões rejeitar essas metas). Observe que isso não implica deixar de defender uma vertente específica em ética ou política. Implica apenas que, mesmo nesse caso, ainda vale a pena enfatizar que quem discorda de tal vertente pode ainda aceitar aquelas metas[102].

---

[99] Para uma introdução ao longoprazismo, ver Ética Animal (2018) e Horta
[100] Para uma discussão detalhada sobre esse tópico, ver Cunha (2022) e Ética Animal (2023 [2020]).
[101] Assim como o *antropocentrismo* é uma forma de *especismo*, que discrimina contra quem não pertence à espécie humana, o *carbonismo* é uma forma de *substratismo*, que discrimina contra quem não é orgânico. Se no futuro for possível a existência de seres sencientes não orgânicos, é possível que sejam prejudicados devido ao carbonismo. Para uma discussão sobre esse tópico, ver Tomasik (2015).
[102] Essa estratégia é explicada em mais detalhes, e aplicada a vários contextos, no capítulo 5 do Volume VIII desta coleção.

11.6. Melhorando as instituições

Considere os seguintes fatores de risco para os riscos-s:

(1) Polarização excessiva
(2) Atos de agentes malevolentes
(3) Totalitarismo.

As instituições políticas influenciam tanto quanto a cultura política em aumentar ou diminuir a probabilidade desses fatores de risco. Portanto, vale a pena investigar o que poderia ser feito institucionalmente para preveni-los. Dentre as sugestões que Baumann (2022, p.73-74) e Vinding (2022, p. 214-220) dão nesse sentido, estão:

Proteger a democracia

A democracia previne que um único indivíduo consiga muito poder, e então, reduz a influência de agentes malevolentes. Inversamente, sistemas onde o poder é mais concentrado aumentam a probabilidade de agentes malevolentes e estratégicos conseguirem poder. Nem sempre isso é garantido, mas funciona melhor do que em outros sistemas. Assim, fortalecer as instituições democráticas pode ser promissor em termos de reduzir os riscos-s.

Poderia ser objetado que a presença de instituições democráticas não garante que o resultado será melhor, em termos de prevenção de riscos-s. Por exemplo, uma instituição democrática na qual a vasta maioria dos votantes é especista provavelmente tem resultados piores, levando em conta todos os seres sencientes afetados, do que um regime totalitário comandado por um ditador que tem como meta reduzir o sofrimento de todos os seres sencientes.

Há duas maneiras de responder a essa objeção. A primeira é negar que um ditador benevolente seja melhor em termos de prevenir riscos-s do que uma democracia. Por exemplo, como em uma democracia é mais fácil levantar questionamentos, e isso não seria possível em um regime ditatorial, mesmo de um ditador benevolente, não haveria como questionar as crenças normativas e descritivas do ditador quando ele estivesse equivocado. Um sistema onde o poder está concentrado nas mãos de um único indivíduo tem grandes chances de ser guiado pelas limitações epistêmicas deste indivíduo. Se, por outro lado, ocorre

um debate aberto de ideias envolvendo muitos indivíduos, a probabilidade de erro é menor.

A segunda maneira de responder é apontar que, mesmo que um regime de um ditador benevolente tivesse melhores chances de prevenir riscos-s, a probabilidade de regimes totalitários serem comandados por agentes malevolentes é muito maior do que a de serem comandados por agentes que têm como meta reduzir o sofrimento. Isso porque, como vimos no item 8.8, os traços malevolentes de personalidade dão muitas vantagens na busca pelo poder.

Assim, se compararmos os seguintes cenários: (1) um ditador benevolente; (2) uma democracia falha e (3) um ditador malevolente, o terceiro cenário tem muito maiores chances de resultar em riscos-s do que o segundo, mesmo se o segundo cenário tiver maiores chances de resultar em riscos-s do que o primeiro. Além disso, vimos que o cenário 3 é muito mais provável de ocorrer do que o cenário 1. Em termos de riscos-s, é mais importante evitar catástrofes institucionais do que tentar alcançar as melhores instituições possíveis. Por exemplo, em termos de riscos-s, a diferença entre uma democracia falha e um regime totalitário comandado por um agente malevolente é muito maior do que entre uma democracia funcional e uma democracia falha[103].

As democracias liberais modernas oferecem proteção aos direitos humanos e liberdades civis, como a liberdade de expressão, que são uma precondição para se levantar preocupações morais. Por isso, a sua supressão é um fator de risco para os riscos-s.

Como melhor promover a democracia? Segundo Baumann (2022, p.74) não está claro se o melhor é tentar instalar democracias liberais em nações não democráticas, salvaguardar as democracias existentes contra retrocessos, ou fortalecer a democracia em estados semi democráticos. Entretanto, ele enfatiza que é essencial garantir que a promoção da democracia não seja utilizada como pretexto para buscar interesses econômicos, pois isso pode desacreditar a ideia de instalar democracias e até mesmo contribuir para um conflito maior.

[103] Isso não significa que não se deva buscar melhorias no sistema democrático, ou que não possam existir ou ser criados outros sistemas políticos melhores do que a democracia. Por exemplo, Vinding (2022, p. 220-8) discute as vantagens e desvantagens de quatro alternativas à democracia: *futarquia*, *epistocracia*, *sortição* e *governância algorítmica*.

Representação política de todos os seres sencientes

Outra maneira de melhorar as instituições é tentar instituir representantes para seres sencientes que não podem representar a si próprios (como os animais não humanos e os seres futuros). Essa proposta é conhecida como *senciocracia*, ou *democracia sencientista*[104].

11.7. Por que uma pequena melhora já faria uma grande diferença

Em relação às sugestões que fez para melhorar as instituições e a cultura política, Baumann (2022, p. 76) apresenta as seguintes conclusões:

É difícil saber quais são as instituições ideais ou a cultura política ideal, mas, o *status quo* político (seja em termos de instituições, seja em termos do debate público) é tão ruim que, para melhorá-lo, não é preciso saber essas respostas. Embora muitas pessoas tentem exercer influência política, poucas estão trabalhando para melhorar a cultura política e as instituições. Além disso, aspectos relacionados a riscos-s, especialmente relacionados aos seres sencientes não humanos, são ainda mais negligenciados. Então, mesmo uma melhora marginal na cultura política ou nas instituições pode ser altamente benéfica.

É realista esperar sermos menos enviesados e menos tribais, esperar que as instituições possam funcionar melhor etc. Podemos aumentar o grau com que a política seja baseada em valores refletidos e em evidências empíricas, mesmo que não consigamos mudá-la majoritariamente.

Outra vantagem dessas propostas é que elas são benéficas não apenas para reduzir os riscos-s, mas para várias outras metas (o que aumenta a probabilidade de cooperação).

É importante buscar tais ideais mesmo que sua adoção em larga escala não seja possível em curto prazo. Melhoras modestas e contínuas podem, depois de um tempo longo o suficiente, contribuírem para uma mudança transformadora. Um bom ponto de partida é seguir as diretrizes que vimos no item 11.4 no nosso próprio pensamento e comunicação, e dar o exemplo, seguindo os princípios do raciocínio intelectualmente honesto.

---

[104] Sobre essa proposta, ver Cochrane (2018, cap. 3), Vinding (2022, p. 229-230) e Baumann (2022, p. 74-5).

12. Moldando as tecnologias emergentes para prevenir sofrimento futuro

12.1. Introdução

Riscos-s são riscos de que no futuro surjam práticas que gerem sofrimento de tamanho astronômico, muitas ordens de magnitude maior do que o sofrimento existente atualmente[105]. Vários desses riscos dizem respeito ao aumento do poder tecnológico e à alta probabilidade de quem detiver essas tecnologias não ter consideração moral pelos indivíduos afetados por elas.

Diante disso, poder-se-ia pensar que uma solução para isso é tentar impedir o desenvolvimento tecnológico. Entretanto, há várias razões pelas quais essa estratégia não seria muito promissora. Baumann (2022, p. 77) lista as seguintes razões:

- A tecnologia também poderia ser utilizada para reduzir sofrimento. Na ausência de tecnologia, não haveria como prevenir o sofrimento decorrente de causas naturais[106], por exemplo (e talvez nem mesmo o sofrimento causado por humanos que não decorre do uso da tecnologia avançada). Discutimos já em mais detalhes essa questão no item 8.3.

- Não é realista supor que, mesmo que se obtivesse sucesso em impedir o desenvolvimento tecnológico, isso estaria garantido para sempre.

- Uma campanha contra o desenvolvimento tecnológico poderia gerar conflito com quem almeja colher os benefícios da tecnologia.

- Não é realista esperar que conseguiremos prevenir a tempo o desenvolvimento de certas tecnologias danosas.

Essas razões parecem indicar que tentar moldar o desenvolvimento e uso de tecnologias é uma estratégia mais promissora para tentar reduzir os riscos-s. Nessa discussão geralmente o foco tem sido sobre como moldar a IA (inteligência artificial). Entretanto, como veremos, há outros riscos-s relacionados ao avanço de outros tipos de tecnologia (como a possibilidade de

[105] Sobre riscos-s, ver Baumann (2017, 2022) e Tomasik (2019).
[106] Para uma explicação sobre como os processos naturais tendem a maximizar a quantidade de animais que nasce para vidas repletas de sofrimento, ver Horta (2010) e Ética Animal (2015). Para uma análise das implicações éticas dessa situação, ver o Volume VII desta coleção e também Cunha (2022).

colonização espacial e do surgimento de novas formas de senciência), que podem ser mais preocupantes do que a IA.

A seguir discutiremos algumas sugestões dadas por Baumann (2022, p.77-84) em termos de moldar tecnologias emergentes. Adicionamos também uma discussão sobre tecnologias que poderiam gerar outras formas de senciência no futuro.

12.2. Argumentos prós e contra focar em moldar a inteligência artificial (IA)

Comecemos por discutir os pontos favoráveis e contrários ao foco em tentar moldar a IA[107].

12.2.1. Por que tentar moldar a IA

A principal razão para se tentar moldar a IA, se nosso objetivo é prevenir riscos-s, é a seguinte: se a IA vier a ter inteligência super humana e se tornar autônoma, ela poderia moldar tudo o que acontecesse dali para diante de acordo com seus valores. Assim, influenciar esse processo poderia ser central para influenciar o futuro em longo prazo. Uma IA avançada tem o potencial para causar riscos-s, mas também poderia vir a prevenir riscos-s decorrentes de outras fontes. Tudo dependerá de quais valores essa IA terá.

O trabalho para reduzir os riscos-s por conta da IA é altamente negligenciado. Poucas pessoas trabalham em garantir que as metas da IA autônomas estejam alinhadas com as dos seus criadores (o que é chamado de *AI safety*). Entretanto, mesmo o alinhamento com as metas de seus criadores não é suficiente para prevenir riscos-s, pois seus criadores podem ser indiferentes ao sofrimento dos seres sencientes não humanos (ou podem até mesmo almejar causar-lhes sofrimento). Por exemplo, as poucas pessoas que trabalham com *AI safety* geralmente levam em conta apenas os riscos para humanos. Esse grau de negligência alto nos permite ter bastante influência[108].

12.2.2. Riscos do foco em moldar a IA

[107] Para uma discussão sobre isso, ver Mannino et. al. (2015) e Baumann (2022, p. 2022, p. 77-84).
[108] Para uma explicação sobre por que, quando um problema é altamente negligenciado, nosso impacto tende a ser maior, ver o item 1.7 do Volume VIII desta coleção.

Um risco envolvido ao se focar em tentar moldar a IA é o seguinte: como não sabemos como serão as tecnologias futuras, é alto o risco de que as tentativas de moldar a IA sejam ineficazes, ou mesmo uma perda de tempo. Podemos estar enganados quanto a quais tecnologias futuras terão mais influência. Pode ser que foquemos na IA e as tecnologias mais influentes sejam outras que ainda surgirão. Da mesma maneira que no passado não houve apenas uma tecnologia que determinou o curso da história, é provável que não haja apenas uma alavanca para moldar o futuro e reduzir riscos-s.

12.2.3. Qual o tamanho da influência das tecnologias?

Mesmo que houvesse uma única tecnologia que tivesse a maior influência em determinar como será o futuro, e mesmo que soubéssemos qual é, ainda poderia ser que melhorar os valores, a cultura política e as instituições fosse a maneira mais eficaz de moldar o futuro (em vez de tentar moldar a tecnologia diretamente), pois o desenvolvimento tecnológico nunca é divorciado do contexto político e sociocultural (é este que determinará quais metas serão almejadas com o uso da tecnologia).

12.3. Um exemplo de alinhamento de IA focada nos riscos-s

Uma vez que sistemas de IA avançadas seriam agentes muito poderosos, é bastante possível que conflitos entre esses tipos de sistemas tivessem consequências desastrosas. Então, esforços para alcançar IA cooperativas são promissores para reduzir riscos-s.

Por exemplo, pode-se pesquisar como mitigar os riscos se surgir nas IAs algo análogo a traços como psicopatia, sadismo, narcisismo e maquiavelismo[109]. Esses traços surgiram nos humanos durante a trajetória evolutiva. Então, poderia surgir algo equivalente nos ambientes de treinamento das IAs. Estudando os incentivos reforçados nesses ambientes, poderíamos tentar garantir que tais tendências não surgissem.

Também podemos criar medidas de segurança que entrariam em ação se ocorrer uma falha no alinhamento da IA com os valores de seus criadores. Entretanto, como já vimos, os valores de seus criadores são cruciais para determinar qual será o resultado. Falaremos disso a seguir.

[109] Um exemplo de organização focada nisso é a Center on Long-Term Risk.

12.4. Evitando riscos indiretos relacionados à IA

Baumann (2022, p. 80-4) sugere as seguintes maneiras de evitar riscos indiretos relacionados à IA:

Tratados para garantir um desenvolvimento cooperativo da IA poderiam prevenir uma corrida armamentista entre as nações pelo controle da IA. Órgãos internacionais poderiam vistoriar o desenvolvimento da IA, e poderiam ser adotadas regras sobre como proceder se uma IA chegar a ter certas capacidades. É claro, não há razões para sermos excessivamente otimistas em relação a isso, pois qualquer acordo assim poderia ser muito difícil de ser implementado.

O surgimento de IA avançada poderia colocar em risco o estado de direito e as instituições democráticas. Então, é necessário investigar como evitar a turbulência política em um período de transição para a IA avançada, e como garantir que as leis ainda se apliquem nesse contexto.

Também é vital limitar a habilidade de agentes malevolentes fazerem uso da IA. Uma possível maneira seria tentar distribuir as capacidades tecnológicas futuras de maneira a tornar difícil que um único agente cause grandes danos.

Além disso, podemos estabelecer padrões sobre como proceder caso percebamos que uma IA cumpriu os critérios para a senciência[110].

12.5. Administração do espaço

Como mencionado antes, os riscos-s devido à tecnologia não se limitam à IA. Muitos estão relacionados à colonização do espaço[111], pois com tal atividade o sofrimento poderia ser vastamente multiplicado pelo universo, a ponto de fazer o sofrimento existente na Terra "um grão de areia" em comparação.

Quando discutem esse risco, geralmente os defensores dos animais têm em mente a possibilidade de os humanos viverem em outros planetas e reproduzirem lá a exploração

[110] Sobre como testar se uma IA é ou não consciente, ver Butlin et al. (2023).
[111] Sobre esse risco, ver Tomasik (2022) e O'brien (2022).

animal (como, por exemplo, o uso de animais para fins alimentícios). Entretanto, provavelmente o risco relacionado à possibilidade de colonização espacial está muito mais ligado à possibilidade de isso vir a expandir pelo universo o sofrimento e as mortes causados pelos processos naturais, pois quando (e se) a colonização espacial se tornar praticável, talvez a exploração animal já esteja obsoleta. E, mesmo que não estiver, os processos naturais tendem a ser mais eficientes do que a exploração animal em maximizar sofrimento[112]. Veremos algo sobre isso a seguir.

A colonização espacial pode multiplicar o sofrimento causado por processos naturais simplesmente por expandir a vida para outras localidades (mesmo se for vida não senciente pois esta pode, depois de muito tempo, gerar seres sencientes). Isso é assim porque, dado o modo como ocorre a seleção natural, os processos naturais tendem a maximizar a quantidade de seres sencientes que nascem apenas para ter uma vida repleta de sofrimento e morrerem prematuramente. Por exemplo, a característica de se reproduzir tendo uma ninhada gigantesca (com milhares ou milhões de filhotes por ninhada) é um traço que tem muitas chances de prevalecer, pois é alta a probabilidade de pelo menos alguns filhotes sobreviverem e se reproduzirem, passando esse traço adiante, mesmo que todos os outros nasçam apenas para sofrer e morrer. De fato, é isso o que se pode deduzir que ocorre em populações estáveis (se a população permanece estável durante algumas gerações, isso é um sinal de que sobreviveu em média apenas um descendente por progenitor). Essa é uma das razões pelas quais a quantidade de animais que sofrem em morrem em decorrência dos processos naturais é tão gigantesca que faz até mesmo os números da exploração animal quase desaparecem em comparação.

Atualmente não há regulamentações sobre exploração espacial. Assim, vale a pena criar regulamentações para se obter resultados positivos, quando (e se) a colonização espacial for praticável, tanto em termos de evitar conflitos quanto em termos de não expandir o sofrimento indiretamente.

Poder-se-ia pensar que a maneira mais fácil de evitar esses riscos-s seria se opor à colonização do espaço. Essa é, certamente, uma estratégia possível. Entretanto, se a colonização espacial for inevitável, é também importante enfatizar que devemos fazê-la apenas depois que

[112] Isso ocorre principalmente por conta do vasto potencial reprodutivo da maioria das espécies de animais (que possuem ninhadas com muitos milhares ou mesmo muitos milhões de filhotes, dependendo da espécie). Em populações estáveis, a taxa média de sobrevivência é de apenas dois filhotes por ninhada. Para uma explicação detalhada sobre esse ponto, ver Horta (2010b).

tivermos feito de tudo para garantir que o resultado seja positivo.

12.6. Possibilidade da criação de outras formas de senciência

Assim como a colonização espacial, uma possível criação de novas formas de senciência no futuro tem potencial de multiplicar o sofrimento enormemente. Isso poderia ocorrer por meio de modificações genéticas em animais não humanos e também por meio da criação de seres sencientes não orgânicos (por exemplo, em meios digitais[113]).

Em especial nesse segundo caso, esses seres poderiam ser muito diferentes dos seres sencientes que já conhecemos (poderiam não ter rostos, não demonstrar que estão sofrendo etc.) e então provavelmente a maioria das pessoas não teria empatia por eles. Os animais não humanos já são muito similares aos humanos em termos de expressar sofrimento e, ainda assim, diariamente são feitos todos os tipos de atrocidades a eles. Além disso, pode vir a ser muito barato criar seres sencientes digitais em larga escala, e isso pode ser útil para vários propósitos, como a criação de um universo dentro de um computador.

Assim como acontece no caso da colonização espacial, também não há nenhuma regulamentação sobre isso, e nenhuma discussão ampla acontecendo. Portanto, é importante começar a defender a necessidade de haver discussão sobre regulamentação dessa prática, antes que ela surja.

Também há a opção de se tentar fazer campanha para que essas formas de senciência nunca cheguem a ser criadas. Entretanto, assim como no caso da colonização espacial, talvez seja impossível impedir o seu surgimento, dado que o progresso tecnológico geralmente é muito mais rápido do que o progresso do debate ético na sociedade sobre a prática em questão (o que é chamado de *progresso diferencial*). Entretanto, o progresso diferencial é um problema não apenas para as tentativas de impedir o surgimento de práticas como a colonização espacial, a criação de novas formas de senciência ou outros usos da tecnologia que poderiam gerar riscos-s: também é um problema para as tentativas de regulamentar o uso dessas tecnologias (pois muito provavelmente começarão a ser utilizadas antes de haver regulamentação).

[113] Sobre esse risco, ver Tomasik (2015).

De qualquer maneira, há uma estratégia que podemos adotar que ajudaria tanto a aumentar as chances de que tais tecnologias nunca venham a ser criadas quanto as chances de que, caso venham a ser criadas, que o dano resultante seja menor: divulgar da maneira mais eficiente possível a consideração moral por todas as formas de senciência. Essa parece ser uma estratégia bastante promissora (e essencial) para aumentar as chances de que os esforços para moldar as tecnologias sejam em direção a prevenir sofrimento, em vez de aumentá-lo.

13. A tríade de influência e o sofrimento futuro

13.1. Introdução

O surgimento de novas tecnologias pode multiplicar enormemente o potencial para se gerar sofrimento[114]. Isso é assim porque elas podem proporcionar um poder enorme a indivíduos que não se importam com aqueles que seriam afetados negativamente por tais tecnologias, ou mesmo a indivíduos que almejam prejudicá-los. Entretanto, novas tecnologias também podem ser ferramentas para minimizarmos o sofrimento[115], desde que haja uma motivação para fazê-lo e o conhecimento adequado.

Esse é um exemplo de como um aumento de poder tem resultados muito diferentes dependendo da meta almejada pelo agente. Mas, como veremos a seguir, a *meta* dos agentes e o seu *grau de poder* não determinam sozinhos se o resultado será este ou aquele. Há pelo menos outro fator crucial: o *grau de conhecimento* que os agentes possuem para alcançar a meta almejada.

Neste capítulo, exploraremos a relação entre esses três fatores (*meta almejada*, *conhecimento* e *poder*), imaginando várias possibilidades de combinações entre eles, e investigando como essas combinações influenciam a probabilidade de o resultado ser mais negativo ou positivo para os afetados pelas decisões dos agentes.

13.2. A tríade de influência

Como saber se uma decisão terá resultados com saldo positivo ou negativo para os afetados por ela? Como estimar o tamanho desse saldo? De quais fatores isso depende? Embora haja muitos fatores, neste capítulo exploraremos a relação entre três fatores que parecem exercer grande influência: a *meta almejada* pelos agentes, o seu grau de *conhecimento* para alcançar essa meta e o seu grau de *poder* para obter os meios necessários para alcançá-la. Chamaremos esses fatores de *tríade de influência*.

No item 3, esses três fatores estão relacionados em uma tabela, da seguinte forma:

---

[114] Para uma introdução a esse tema, ver Baumann (2017, 2022) e Tomasik (2019).
[115] Para exemplos, ver Ética Animal, 2024[2022], 2022b, 2022d.

- *Intenção:* diz respeito à *meta* que o agente pretende alcançar e à relação desta com o grau de consideração que o agente dá a quem será afetado. Está dividida em:

    - *Prejudicar* os afetados.
    - *Indiferente* aos afetados. Nesse caso, o agente não almeja prejudicar, mas não se importaria em evitar o prejuízo caso este seja um efeito colateral da busca por sua meta, e prejudicaria caso fazê-lo for um bom meio para alcançar sua meta. Da mesma maneira, não almeja beneficiar, mas não evitaria o benefício caso este seja um efeito colateral da busca por sua meta e beneficiaria caso fazê-lo for um bom meio para alcançar sua meta. Em resumo, nesse tipo de intenção, se o agente causará mais prejuízo ou mais benefício, e em que medida, é algo que depende do que for mais eficiente para alcançar sua meta.
    - *Beneficiar* os afetados.
    - *Agente inexistente* (processos naturais que ocorrem sem um decisor racional).

- *Conhecimento:* diz respeito ao grau com que o agente sabe como usar os meios existentes para alcançar a meta que busca. Está dividido em pouco ou muito.

- *Poder:* diz respeito ao grau com que o agente possui os meios para alcançar a meta que busca. Está dividido em pouco ou muito. Isso inclui, por exemplo, a quantidade de recursos de que dispõe e o grau de influência que exerce sobre as decisões de outras pessoas ou nas instituições.

Obviamente, essas classificações são simplificações grosseiras. Por exemplo, os graus de poder e de conhecimento, bem como os tipos de intenção, não possuem apenas dois ou três estágios. Em vez disso, variam em um espectro gradual, com muitas possibilidades. Entretanto, ainda assim, as simplificações grosseiras podem nos dar alguns insights bastante úteis, pelo menos como pontapé inicial para investigarmos essa questão.

Importante: no que se segue, quando falarmos do quão longe ou perto alguém estaria da meta que almeja, isso aplica-se tanto a metas que têm um limite quanto às que são ilimitadas. Por exemplo, uma meta como "assistir à Copa do Mundo de 2026" tem um limite, pois, terminada

a copa, a meta está finalizada. Já metas diversas como "maximizar os lucros com a exploração animal" e "beneficiar os seres sencientes" são metas ilimitadas, pois sempre há como aumentar os resultados. Assim, quando dizemos "o meio A é mais é eficiente do que o meio B para alcançar a meta X", podemos estar a dizer tanto que tal meio alcança um mesmo resultado gastando menos recursos (dinheiro ou tempo, por exemplo) quanto que tal meio proporciona resultados maiores gastando a mesma quantidade de recursos.

13.3. Relacionando os fatores da tríade de influência

A tabela a seguir explora as possibilidades de combinações dos fatores da tríade de influência. Os resultados dizem respeito ao grau de probabilidade de as consequências serem positivas ou negativas para os afetados. Os motivos pelos quais os resultados são estes para cada possibilidade serão explicados nos itens 13.4, 13.5, 13.6 e 13.7.

Possibilidade	**Intenção**	**Conhecimento**	**Poder**	**Probabilidade de um resultado...**
1	Prejudicar	Pouco	Pouco	Pouco negativo (ou até mesmo positivo, mas pouco positivo)
2	Prejudicar	Pouco	Muito	Pouco negativo (ou até mesmo positivo, mesmo muito positivo)
3	Prejudicar	Muito	Pouco	Pouco negativo (mas, não positivo)
4	Prejudicar	Muito	Muito	Muito negativo
5	Indiferente	Pouco	Pouco	Pouco negativo
6	Indiferente	Pouco	Muito	Mais negativo do que em 5 e menos do que em 8.
7	Indiferente	Muito	Pouco	Mais negativo do que em 5 e menos do que em 8.
8	Indiferente	Muito	Muito	Muito negativo
9	Beneficiar	Pouco	Pouco	Pouco positiva (ou até mesmo negativa, mas pouco negativa)
10	Beneficiar	Pouco	Muito	Pouco positivo (ou até mesmo negativo, mesmo muito negativo)
11	Beneficiar	Muito	Pouco	Pouco positiva (mas não negativa)
12	Beneficiar	Muito	Muito	Muito positivo
13	Agente inexistente*	_____	_____	Muito negativo (dada a maneira como ocorre a seleção natural)

* Agentes inexistentes são os processos que ocorrem sem um agente deliberador como, por exemplo, processos naturais. Essa categoria foi adicionada para mostrar que a tabela em questão permite avaliar o quão mais negativas/positivas seriam as decisões dos agentes em comparação a resultados de processos naturais.

Nos itens 13.4, 13.5, 13.6 e 13.7 veremos as explicações sobre cada resultado e também exemplos.

Importante: em todas as explicações e exemplos, falaremos de "prejudicar/beneficiar muito/pouco", "dano/benefício pequeno/grande", "resultado pouco/muito negativo/positivo" etc. Isso deve ser entendido sempre proporcionalmente ao tamanho da meta. Por exemplo, se um agente pretende afetar (seja lá se for para beneficiar ou prejudicar) um quintilhão de seres, mas consegue afetar apenas um milhão, isso é pouco (em comparação à sua meta), mas ainda assim é um número grande de indivíduos afetados.

13.4. Quando a intenção é prejudicar

Na tabela inicial, tínhamos as seguintes possibilidades:

Possibilidade	**Intenção**	**Conhecimento**	**Poder**	**Probabilidade de um resultado...**
1	Prejudicar	Pouco	Pouco	Pouco negativo (ou até mesmo positivo, mas pouco positivo)
2	Prejudicar	Pouco	Muito	Pouco negativo (ou até mesmo positivo, mesmo muito positivo)
3	Prejudicar	Muito	Pouco	Pouco negativo (mas, não positivo)
4	Prejudicar	Muito	Muito	Muito negativo

Essas possibilidades são explicadas e exemplificadas a seguir:

(1) Suponhamos um agente que almeja prejudicar, mas que tem pouco conhecimento sobre como alcançar sua meta e pouco poder para alcançá-la. É provável que não consiga causar um dano muito grande. Dado que tem pouco conhecimento sobre como alcançar sua meta, pode

até mesmo sem querer produzir um benefício tentando causar um malefício. Entretanto, se isso ocorrer, como tem pouco poder, provavelmente também será um benefício pequeno.

(2) Suponhamos um agente que almeja prejudicar, tem muito poder para fazê-lo, mas tem pouco conhecimento sobre como fazê-lo. É provável que não consiga causar um dano muito grande. Como na possibilidade 1, como tem pouco conhecimento sobre como alcançar sua meta pode até mesmo sem querer produzir um benefício tentando causar um malefício. Entretanto, desta vez, se isso ocorrer, como tem muito poder, é possível até mesmo que cause um benefício grande sem querer.

Vejamos um exemplo que ilustra as possibilidades 1 e 2:

Suponhamos um agente que tenha o seguinte objetivo: toda vez que for possível um animal nascer para uma vida predominantemente positiva, tentar impedir que esse animal nasça. Imaginemos também que esse agente acredita equivocadamente que a maioria dos animais que nasce na natureza têm vidas predominantemente positivas (na realidade, ocorre exatamente o oposto[116]). Tal agente decide então tentar fazer com que nasçam cada vez menos animais nessa situação. Dada a sua falta de conhecimento sobre como alcançar sua meta, quanto mais poder esse agente tiver de evitar nascimentos de animais na natureza, maior o efeito positivo que causará (pois, na verdade, estará impedindo que os animais nasçam para uma vida repleta de sofrimento).

Vejamos agora as possibilidades 3 e 4:

(3) Suponhamos um agente que almeja prejudicar, tem muito conhecimento para alcançar sua meta, mas pouco poder para fazê-lo. Dada a falta de poder, é provável que não consiga causar um prejuízo muito grande. Entretanto, como possui bastante conhecimento para alcançar sua meta, provavelmente não causará um benefício sem querer, haja vista que sua meta é causar prejuízos.

[116] Para uma descrição do sofrimento dos animais selvagens, ver Ética Animal (2023 [2020]). Para uma discussão das implicações éticas dessa situação, ver Cunha (2022).

(4) Suponhamos um agente que almeja prejudicar, tem muito conhecimento sobre como alcançar sua meta e muito poder para fazê-lo. A probabilidade de o resultado ser muito negativo para os afetados é altíssima.

Vejamos um exemplo que ilustra as possibilidades 3 e 4:

Suponhamos um agente que tenha o seguinte objetivo: maximizar o sofrimento por todo o universo. Imaginemos também que esse agente sabe que, quanto maior a taxa reprodutiva de um animal, maiores as chances de a maioria dos filhotes nascerem para vidas repletas de sofrimento[117]. Tal agente decide então tentar fazer com que os animais que maximizam a quantidade de filhotes se reproduzam em taxas cada vez mais elevadas. Como tal agente sabe muito bem quais são os meios para alcançar sua meta, quanto mais poder tiver, maior o efeito negativo que causará. Por exemplo, se na época em que viver já for possível colonizar outros planetas ou mesmo galáxias[118], e tiver poder para fazer isso e enviar tais animais para se reproduzirem nesses outros locais, o efeito negativo será astronomicamente maior do que se tiver poder para fazer o mesmo apenas no planeta Terra.

13.5. O agente indiferente

Agora abordaremos as possibilidades relacionadas ao que chamaremos de *agente indiferente*. Esse tipo de agente possui as seguintes características:

- A meta que busca não é causar prejuízos, mas se a busca por sua meta tiver como efeito colateral causar prejuízos, não se refreará de buscá-la por isso.
- A meta que busca não é causar prejuízos, mas se causar prejuízos for instrumental para alcançar sua meta, buscará causar esses prejuízos.
- A meta que busca não é causar benefícios aos seres sencientes em geral, mas se a busca por sua meta tiver como efeito colateral beneficiá-los, não se refreará de buscá-la por isso.
- A meta que busca não é causar benefícios aos seres sencientes em geral, mas se beneficiá-los for instrumental para alcançar sua meta, buscará causar esse benefício.

[117] Sobre isso, ver Horta (2010).
[118] Sobre por que isso implicaria o risco de maximizar o sofrimento, ver O'brien (2022).

No caso de decisões de agentes indiferentes, para analisarmos a probabilidade de o resultado ser positivo ou negativo (e o quanto), é crucial saber o quanto a maneira usual de o agente buscar sua meta causa sofrimento (instrumental ou colateral), e se há outra maneira mais eficiente de alcançar sua meta que cause menos sofrimento (ou mesmo não cause sofrimento, ou até mesmo previna sofrimento). Para efeito de simplificação, estamos supondo aqui agentes indiferentes *racionais*, isto é, que buscam alcançar sua meta do modo mais eficiente possível. Na vida real, nem sempre as pessoas escolhem o meio mais eficiente[119].

Um exemplo típico de agente indiferente são as pessoas que exploram os animais[120]. Na vasta maioria dos casos, essas pessoas não almejam o prejuízo para os animais *por si*: o que almejam é maximizar os lucros com sua exploração. Entretanto, a maneira que consideram mais eficiente de maximizarem esse lucro tem como efeito colateral maximizar o prejuízo para os animais. Em algumas vezes, o sofrimento dos animais é também instrumental às metas que visam alcançar (e não apenas colateral). Por exemplo, por vezes causar sofrimento aos animais é instrumental para o ganho de informações (em determinadas pesquisas sobre dor, por exemplo).

Isso se aplica também aos consumidores de produtos e serviços decorrentes da exploração animal. Por exemplo, a maioria das pessoas que consome produtos de origem animal não o faz porque almeja o prejuízo para os animais *por si*, e sim, porque gosta de um sabor específico. O que acontece é que, no caso dessas pessoas, o prejuízo que isso acarreta para os animais não é considerado suficiente para que mudem sua prática. Nesse caso, pelo menos, são também agentes indiferentes.

Seja lá se estivermos a falar de produtores ou consumidores, como estamos falando de agentes indiferentes, para que mudem sua conduta não é suficiente mostrar que já estão disponíveis ou que podem ser desenvolvidos métodos substitutivos ao uso de animais (como a carne celular ou os métodos de pesquisa que não usam animais, por exemplo). Para que o agente indiferente mude sua prática, é necessário que ele acredite que o método que não prejudica os animais é mais eficiente para alcançar a sua meta.

---

[119] Sobre isso, ver Kahneman (2011).

[120] Para descrições detalhadas de como os animais são prejudicados em cada forma de exploração, ver Ética Animal (2016c).

Para efeito de simplificação, nas explicações e exemplos a seguir estão casos onde a maneira que o agente indiferente busca sua meta causa sofrimento (colateral e/ou instrumental). Vejamos como isso se relaciona com o grau de conhecimento e de poder que o agente indiferente possui para buscar sua meta:

Na tabela inicial tínhamos:

Possibilidade	**Intenção**	**Conhecimento**	**Poder**	**Probabilidade de um resultado...**
5	Indiferente	Pouco	Pouco	Pouco negativo
6	Indiferente	Pouco	Muito	Mais negativo do que em 5 e menos do que em 8.
7	Indiferente	Muito	Pouco	Mais negativo do que em 5 e menos do que em 8.
8	Indiferente	Muito	Muito	Muito negativo

Vejamos as explicações de cada possibilidade e exemplos:

(5) Suponhamos um agente indiferente com pouco poder para alcançar suas metas e pouco conhecimento sobre como fazê-lo.

Se a maneira usual de o agente indiferente buscar sua meta causa sofrimento (colateral ou instrumental), como tem pouco conhecimento sobre como alcançá-la e pouco poder para fazê-lo, a probabilidade é de o efeito ser menos negativo do que nas possibilidades seguintes (pois, provavelmente, aqui ele alcançaria essas metas em um grau menor do que nas próximas possibilidades).

(6) Suponhamos um agente indiferente com pouco conhecimento sobre como alcançar suas metas, mas com muito poder para fazê-lo.

Se a maneira usual de o agente indiferente buscar sua meta causa sofrimento (colateral ou instrumental), apesar do muito poder para fazê-lo, como tem pouco conhecimento sobre como alcançá-la, a probabilidade é de o efeito negativo não ser maximizado (pois, provavelmente, ele alcançaria essas metas em um grau menor do que se tivesse mais conhecimento).

Entretanto, dado o grau alto de poder, é provável que seja um efeito mais negativo do que na possibilidade 5.

(7) Suponhamos um agente indiferente com muito conhecimento sobre como alcançar suas metas, mas pouco poder para fazê-lo.

Nesse caso, se a maneira escolhida pelo agente indiferente para buscar sua meta causa sofrimento (colateral ou instrumental), é porque ele sabe que essa é uma maneira eficiente de alcançá-la (já que possui muito conhecimento sobre como alcançá-la). Entretanto, apesar do muito conhecimento, como tem pouco poder, a probabilidade é de o efeito negativo também não ser maximizado (pois, provavelmente, ele alcançaria sua meta em um grau menor do que se tivesse mais poder). Mas, novamente, dado o grau alto de conhecimento, é provável que seja um efeito mais negativo do que na possibilidade 5 (pois, em ambas as possibilidades, tem pouco poder, mas na possibilidade 7 tem mais conhecimento).

Agora, é incerto se o efeito negativo tenderia a ser maior ou menor do que na possibilidade 6, pois isso dependeria: (1) de se o que pesa mais na produção de sofrimento é o grau de poder ou o grau de conhecimento do agente indiferente e, (2) de qual seria a relação entre grau de conhecimento e grau de poder em cada exemplo de casos do tipo 6 e 7.

(8) Suponhamos um agente indiferente com muito conhecimento sobre como alcançar suas metas e muito poder para fazê-lo.

Nesse caso, como estamos falando de um agente com muito conhecimento, são altas as chances de ele descobrir a maneira mais eficiente de buscar sua meta. Como terá também muito poder para fazê-lo, o que é crucial aqui para determinar o quanto o resultado conterá de sofrimento é qual é a maneira mais eficiente de buscar sua meta, e o quanto ela tem como resultado o sofrimento.

É possível também que uma maneira eficiente de o agente indiferente alcançar sua meta também previna sofrimento (e talvez previna mais sofrimento do que causa). Por exemplo, quando os humanos constroem casas, prédios e rodovias em áreas selvagens, não almejam o sofrimento dos animais selvagens por si, mas normalmente também não se importam com o prejuízo causado aos animais selvagens que lá vivem (nessa situação tais agentes são,

portanto, agentes indiferentes). Provavelmente muitos animais morrerão por conta da urbanização. Entretanto, a urbanização, por diminuir também a biomassa vegetal disponível, também diminui drasticamente as taxas de reprodução, e por isso também previne que uma quantidade gigantesca de animais chegue a nascer apenas para sofrer. Apesar do dano que tal prática causa, devido ao dano gigantesco que ela também previne, é provável que ela resulte em menos mortes e sofrimento do que haver no mesmo local uma floresta. Não se está aqui a dizer que tal prática é necessariamente justificável[121]. O que se pretende mostrar é apenas que as práticas dos agentes indiferentes por vezes também previnem sofrimento devido aos efeitos colaterais da maneira como buscam sua meta.

13.6. Quando o objetivo é beneficiar

Na tabela inicial, tínhamos as seguintes possibilidades:

Possibilidade	**Intenção**	**Conhecimento**	**Poder**	**Probabilidade de um resultado...**
9	Beneficiar	Pouco	Pouco	Pouco positivo (ou até mesmo negativo, mas pouco negativo)
10	Beneficiar	Pouco	Muito	Pouco positivo (ou até mesmo negativo, mesmo muito negativo)
11	Beneficiar	Muito	Pouco	Pouco positivo (mas não negativo)
12	Beneficiar	Muito	Muito	Muito positivo

Essas possibilidades são explicadas e exemplificadas a seguir:

(9) Suponhamos um agente que visa beneficiar, mas tem pouco conhecimento sobre como alcançar sua meta e pouco poder para fazê-lo. Dado o pouco conhecimento e pouco poder, é provável que, se conseguir realizar algum resultado positivo, será pouco positivo. Dada a falta de conhecimento, é possível que cause até mesmo um resultado negativo sem querer mas, como tem pouco poder, provavelmente será menos negativo do que se tivesse mais poder.

[121] O debate ético em torno desta prática é abordado no capítulo 36 do Volume VII desta coleção.

(10) Suponhamos um agente que visa beneficiar, tem pouco conhecimento sobre como alcançar sua meta, mas muito poder para fazê-lo. Como tem pouco conhecimento, é provável que, se conseguir realizar algum resultado positivo, será pouco positivo (mas, como tem mais poder, provavelmente será mais positivo do que na possibilidade 9). Dada a falta de conhecimento, é possível que cause até mesmo um resultado negativo e, como tem muito poder, se isso acontecer, pode até mesmo causar um resultado muito negativo.

Vejamos um exemplo que ilustra as possibilidades 9 e 10:

Imaginemos que um grupo de pessoas queira beneficiar os animais selvagens. Imaginemos que essas pessoas decidem tentar fazer com que nasça o maior número possível de animais na natureza, por acreditarem equivocadamente que a maioria dos animais que nasce na natureza tem vidas predominantemente positivas (como vimos, na verdade acontece exatamente o oposto). O efeito negativo resultante será maior quanto mais poder de fazer nascer animais na natureza essas pessoas tiverem.

Vejamos agora as possibilidades 11 e 12:

(11) Suponhamos um agente que visa beneficiar, tem muito conhecimento sobre como alcançar sua meta, mas pouco poder para fazê-lo. Como tem pouco poder, é provável que, se conseguir realizar algum resultado positivo, será bem menos positivo do que se tivesse mais poder. Entretanto, como possui bastante conhecimento sobre como alcançar sua meta, as chances de causar um resultado negativo são baixas.

(12) Suponhamos um agente que visa beneficiar, tem muito conhecimento sobre como alcançar sua meta, e muito poder para fazê-lo. É provável que o resultado será muito positivo.

Vejamos um exemplo que ilustra as possibilidades 11 e 12:

Imaginemos que um grupo de pessoas queiram beneficiar os animais selvagens. Suponhamos também que essas pessoas tenham muito conhecimento sobre quais tipos de intervenções na natureza tenderiam a ter saldo positivo e quais tenderiam a ter saldo negativo ao longo do

tempo para os animais que lá vivem[122]. O efeito positivo resultante será maior quanto mais poder essas pessoas tiverem (e quanto mais aumentarem o seu conhecimento ao longo do tempo).

13.7. Comparando com situações onde não há um agente decisor

A estrutura desenvolvida aqui permite compararmos qualquer uma das 12 primeiras possibilidades (onde há um agente com uma intenção de alcançar uma meta) não apenas entre si, mas com a possibilidade 13, onde não há um agente decisor. Na possibilidade 13 estamos a falar de resultados que decorrem dos processos naturais.

Para compararmos qualquer uma das 12 primeiras possibilidades à possibilidade 13 (em termos de se o resultado seria pior ou melhor para os afetados, e o quanto), temos de pesar a magnitude dos danos naturais que aconteceriam em comparação ao que provavelmente ocorreria se os riscos associados a cada uma das 12 possibilidades se materializassem.

Por exemplo, as vítimas da exploração animal são em número gigantesco: muitos trilhões ao ano. Entretanto, essa quantidade de vítimas, que já é enorme, se torna pequena comparada às vítimas de processos naturais. Por sua vez, se no futuro os humanos tiverem acesso à tecnologia de colonização espacial ou de criação de seres sencientes em meios digitais, é bem possível que o sofrimento atual (somando-se aquele causado por humanos e por processos naturais) torne-se "um grão de areia" em comparação ao sofrimento que seria criado[123].

13.8. O que podemos tentar fazer?

A seguir estão algumas sugestões do que tentar fazer em termos de influenciar cada um dos tipos de decisores com o objetivo de que o resultado tenda para o positivo (ou, pelo menos, que seja menos negativo).

13.8.1. Em relação a quem já visa beneficiar

[122] Esse tipo de pesquisa seria característico da biologia do bem-estar. Sobre biologia do bem-estar, ver Faria e Horta (2020) e Soryl et. al. (2021).
[123] Para uma discussão sobre isso, ver Baumann (2022).

Tentando ampliar a meta

Já há várias pessoas tentando causar benefícios, mas geralmente não a todos os seres sencientes. Por exemplo, a maioria das pessoas que se dedica a alguma causa o faz apenas por causas humanas, apesar de a vasta maioria do sofrimento no mundo ser padecido por animais não humanos.

Além disso, mesmo no ativismo animal, muitos animais são deixados de lado. Por exemplo, quando se fala sobre animais usados para consumo, a vasta maioria que é usada (crustáceos e outros invertebrados) é deixada em segundo plano ou sequer é mencionada. Há uma negligência maior ainda da situação dos animais na natureza em decorrência dos processos naturais, mesmo que sejam muito mais numerosos do que os animais explorados.

Então, vale a pena fornecer informações para essas pessoas, tanto sobre os fatos (por exemplo, informar sobre quais são os animais mais usados, sobre a situação dos animais na natureza, sobre riscos-s etc.) quanto sobre argumentos que explicam por que devemos considerar todos os seres sencientes e levar em conta todas as formas de dano aos quais eles poderiam estar sujeitos.

Tentando aumentar o conhecimento

Podemos tentar fazer com que aqueles agentes que visam beneficiar obtenham mais conhecimento sobre como alcançar sua meta, especialmente se eles já têm mais poder (seja em termos de recursos, influência, poder de decisão etc.). Isso aumentaria a probabilidade de suas ações terem um saldo mais positivo mas, acima de tudo, preveniria que fossem contraproducentes.

Por exemplo, podemos tentar fornecer informações a esses agentes sobre longoprazismo e riscos-s, sobre como os processos naturais afetam os animais, sobre quais os problemas que afetam as maiores quantidades de animais, sobre critérios para decidir quais causas e problemas priorizar e para avaliar estratégias e assim por diante.

Tentando aumentar o poder

Podemos sugerir que aqueles agentes que já têm mais conhecimento sobre como melhor alcançar a meta de beneficiar todos os seres sencientes continuem a aumentar esse conhecimento, e que também considerem fortemente tentarem aumentar o seu poder.

Por exemplo, podem tentar construir carreiras nas quais sejam bem remunerados, tentar algum cargo com poder de decisão ou aumentar o seu grau de influência (isso pode ser feito por meio da publicação de livros, artigos, ter canais em mídias sociais etc.).

13.8.2. Em relação a agentes indiferentes

Tentando fazer com que deixem de ser indiferentes

É possível tentar fazer com que os agentes indiferentes deixem de sê-lo. Muitos são indiferentes porque nunca pararam para pensar sobre essa questão. Por exemplo, a vasta maioria dos defensores dos animais, até algum ponto de suas vidas, foi indiferente em relação aos animais usados para consumo, e a maioria dos ativistas da causa animal ainda é indiferente à situação dos animais selvagens e ao futuro em longo prazo[124]. É claro, muitas pessoas não deixarão de ser indiferentes mesmo depois de conhecerem os argumentos, mas pelo menos alguma parte dessas pessoas pode vir a mudar.

Vale a pena focar em pessoas que percebemos que têm potencial para mudar (sobretudo, se elas têm muitos recursos ou ocupam posições de poder, incluindo poder de influência). Por exemplo, podemos enviar a essas pessoas materiais que não apenas mostrem as razões para se considerar todos os seres sencientes, mas também que ofereçam conhecimento sobre como melhor beneficiá-los.

Tentando fazer com que a maneira mais eficiente de alcançarem sua meta seja benéfica

Vimos que, se os agentes indiferentes prejudicarão ou beneficiarão outros seres sencientes, é algo que depende crucialmente de qual é o modo mais eficiente de alcançarem as suas metas. Assim sendo, podemos tentar fazer com que a maneira mais eficiente de alcançarem suas metas não envolva prejudicar seres sencientes. Por exemplo, podem ser pesquisadas maneiras

[124] Para uma introdução à preocupação com o futuro em logo prazo, ver Ética Animal (2018).

de se produzir produtos e serviços para substituir o uso de animais (como a carne celular e os métodos de pesquisa que não usam animais).

Entretanto, como deve estar claro, apenas a existência dessas outras possibilidades não é suficiente para que os agentes indiferentes deixem de prejudicar os seres sencientes: é preciso que essas outras possibilidades sejam mais eficientes para alcançar a mesma meta, ou permitam alcançá-la em maior medida.

Por exemplo, se a carne celular se tornar mais barata de ser produzida do que criar e matar animais para o mesmo fim, provavelmente os produtores optarão por utilizá-la. Entretanto, o grau de aceitação do público provavelmente dependerá de o produto oferecer vantagens em relação ao de origem animal (por exemplo, ser mais saboroso e/ou mais barato).

Em relação a isso, podemos traçar um paralelo histórico: as carroças só foram gradualmente substituídas por carros porque o carro apresentava ao público vantagens em termos de velocidade e comodidade. Entretanto, mesmo assim, como o especismo continuou a vigorar, isso não eliminou completamente a exploração de animais como meio de transporte. Analogamente, mesmo se a carne cultivada vier diminuir o uso de animais para consumo caso venha a oferecer vantagens tanto aos produtores quanto ao público, o ativismo em defesa da consideração por todos os seres sencientes continua necessário. Entretanto, se ambas as estratégias forem combinadas, há um bom potencial de mudança.

Tentando limitar o poder

Também é possível tentar limitar o poder que os agentes indiferentes têm de prejudicar outros seres sencientes. Por exemplo, pode-se tentar criar legislações que garantam direitos legais para animais não humanos[125] e para possíveis seres sencientes futuros.

13.8.3. Em relação a agentes que visam prejudicar

É possível tentar fazer com que visem beneficiar?

[125] É importante observar aqui que garantir direitos legais é diferente de criar leis para regulamentar a exploração. Sobre por que o status jurídico atual dos animais não humanos não os permite ter direitos legais, ver Francione (1995).

Poder-se-ia pensar que não há como fazer com que agentes que visam prejudicar passem a ter a meta de beneficiar. É claro, isso é muito mais difícil (talvez impossível) se estamos a falar de agentes sádicos ou psicopatas por exemplo. Entretanto, é importante lembrar que nem todos os agentes que têm como objetivo prejudicar alguém o fazem porque possuem essas tendências. Vários deles simplesmente incorporaram e reproduzem o conjunto de valores predominante em sua cultura sem refletir sobre isso. Além disso, o prejuízo que almejam causar geralmente é direcionado a grupos ou indivíduos específicos, e os motivos pelos quais as pessoas tentam fazê-lo são variáveis. Vão desde sentimentos de justiça retributiva até ódio por conta de preconceito contra indivíduos específicos. Seja lá qual for a motivação, em uma boa parte dos casos os indivíduos que o fazem acreditam estar fazendo a coisa certa. Assim, se passarem a acreditar, em determinado caso, que o que fazem não está certo, isso seria uma motivação para mudarem sua conduta.

Entretanto, normalmente os agentes que visam prejudicar possuem maior resistência à mudança do que agentes indiferentes. Assim, o nosso impacto por unidade de esforço e tempo gasto é provavelmente melhor se focarmos nas pessoas que demonstram estarem mais abertas à pensar nessas questões.

Tentando limitar o poder

Também é possível tentar limitar o poder que os agentes têm de prejudicar outros seres sencientes. Novamente, pode-se tentar criar legislações que garantam direitos legais para animais não humanos e para possíveis seres sencientes futuros.

Outras medidas que poderiam contribuir para tal prevenção seriam: (1) tentar diminuir a polarização na sociedade (pois esta aumenta as chances de conflitos e diminui as chances de reflexão na sociedade) e (2) fortalecer sistemas políticos onde o poder é menos concentrado[126].

13.8.4. Em relação a acontecimentos sem agentes

[126] Para uma discussão sobre esses pontos, ver Baumann (2022, p. 65-76).

No caso de acontecimentos sem agentes, podemos sempre tentar fazer com que o resultado dos processos naturais seja menos danoso para os animais. Por exemplo, por meio do desenvolvimento da área da biologia do bem-estar, podemos pesquisar a fundo sobre como mitigar os efeitos negativos dos processos naturais sobre os animais que vivem na natureza.

Podemos também tentar aumentar a preocupação com essa questão na sociedade. Por exemplo, podemos informar, tanto sobre como os processos naturais tipicamente prejudicam os animais, quanto sobre os argumentos que fundamentam a proposta de ajudá-los e as respostas às objeções a essa proposta.

13.9. Limites da análise feita aqui e como corrigi-los em análises posteriores

Obviamente, em nossa análise não foram contempladas todas as variáveis que influenciam nos resultados e, como já dito, as tabelas foram imaginadas a partir de simplificações grosseiras. A seguir está uma lista de simplificações que foram feitas e como elas poderiam ser aprimoradas em análises posteriores com vistas a aumentar a precisão.

(1) Foram estabelecidos os graus de conhecimento e poder em termos de "pouco" ou "muito". Há infinitos graus dessas variáveis. Outra possibilidade seria fazer uma análise em termos de "quanto menos" e "quanto mais".

(2) A análise supôs agentes totalmente indiferentes. A indiferença é geralmente uma questão de grau. Por exemplo, um agente indiferente em um grau moderado pode aceitar pagar o preço de não alcançar sua meta da maneira mais eficiente possível, caso haja uma alternativa para alcançá-la que cause menos sofrimento ou que previna sofrimento. Entretanto, em se tratando de prejuízos causados a animais não humanos, parece que a maioria das pessoas, pelo menos quanto ao consumo de animais, tende a ser agentes quase que totalmente indiferentes.

(3) A análise supôs agentes cuja intenção é somente prejudicar ou somente beneficiar. Há muitas situações onde os agentes têm intenção de prejudicar alguns indivíduos e beneficiar outros.

(4) A análise pressupôs que os agentes em questão são racionais, no sentido de que escolherão, dentre as várias alternativas, aquela que acreditam ser a mais eficiente para

alcançar sua meta. Entretanto, na realidade os agentes muitas vezes agem de maneira irracional[127]. Há situações onde um agente, mesmo acreditando que determinada estratégia é mais eficiente para alcançar a sua meta, prefere continuar a aplicar a estratégia menos eficiente, não por considerar antiética a estratégia mais eficiente, mas por conta de algum viés (como, por exemplo, o simples fato de já estar acostumado a usar a estratégia menos eficiente). Uma possibilidade nesse sentido seria investigar quais vieses frequentemente afetam as nossas decisões.

(5) Trabalhamos com resultados do tipo "pouco/muito positivo" e "pouco/muito negativo". Na realidade, a maior parte das nossas decisões tem efeitos tanto negativos quanto positivos. Outra possibilidade seria fazer uma análise em termos de *saldo* positivo/negativo e tentar quantificar o tamanho desse saldo.

(6) Não comparamos aqui os 13 cenários uns com os outros no sentido de quais tenderiam a ser piores ou melhores, e em que medida. Uma tabela hierarquizando-os dessa maneira poderia ser tentada como um desenvolvimento posterior. Uma maneira de fazer isso seria, primeiro, listar quais das 13 possibilidades têm tendência a terem saldo positivo ou negativo, e tentar estimar o quão positivo ou negativo seria o saldo em cada uma das possibilidades. Obviamente, isso pode ser muito difícil de ser comparado. Por exemplo, como vimos, uma mesma possibilidade tem riscos de ser pouco positiva ou mesmo negativa, e pode ser em certas circunstâncias muito negativa. Isso tudo teria de ser levado em conta em uma comparação nesse sentido.

Entretanto, apesar dessas limitações, como já mencionado antes, a análise feita aqui oferece alguns insights úteis para nossas decisões. Esses insights estão listados a seguir.

13.10. Conclusões

Para se produzir um dano gigantesco, não é necessária uma intenção de produzir o dano. Por exemplo, a indiferença é suficiente. Além disso, é possível produzir um dano gigantesco mesmo com a intenção de reduzir o dano. Esse é o caso se estivermos equivocados quanto ao que conduzirá a tal meta. Esse dano pode ser maior do que o dano resultante de quando há a

[127] Sobre isso, ver Kahneman (2011).

intenção de produzir o dano. Isso dependerá do quanto o grau de poder de um agente que visa beneficiar ultrapassa o seu grau de conhecimento para alcançar sua meta.

Isso tudo converge para a conclusão de que as pessoas que querem tornar o mundo um lugar menos ruim precisam focar em: (1) obter cada vez mais conhecimento sobre quais as maneiras mais eficientes para alcançar essa meta e (2) tentar ter cada vez mais poder (em termos de recursos, influência, ocupar cargos públicos etc.).

Na ausência de uma dessas duas coisas, já é grande a probabilidade de não se fazer uma mudança efetiva. A presença do conhecimento sem poder é, provavelmente, ineficiente para alcançar um resultado positivo. Já a presença do poder sem conhecimento corre o risco de causar grandes danos, mesmo com boas intenções. Podemos resumir essas duas ideias com a frase "conhecimento sem poder pode ser inútil, mas poder sem conhecimento pode ser desastroso".

REFERÊNCIAS

ALTHAUS, D. Descriptive Population Ethics and Its Relevance for Cause Prioritization. *Effective Altruism Forum*, 04 abr. 2018.

BAUM, E. T.; MEISTER, A. L. Fecundity of Atlantic Salmon (*Salmo salar*) from two Maine rivers. *Journal of the Fisheries Research Board of Canada*, v. 28, p. 764-767, 1971.

BAUMANN, T. S-risks: An introduction. *Reducing Risks of Future Suffering:* Toward a responsible use of new technologies, 2017.

BAUMANN, T. *Avoiding the worst final: how to prevent a moral cathastrophe*. Center for Reducing Suffering, 2022.

BECKSTEAD, N. *On the overwhelming importance of shaping the far future*. Tese (Doutorado em Filosofia). New Brunswick: Rutgers University, 2013.

BOYLE, P.; RODHOUSE, P. *Cephalopods: Ecology and fisheries*. Oxford: Blackwell, 2005.

BRUELAND, H. Highest lifetime fecundity. In: WALKER, T. J. (org.). *University of Florida book of insect records*. Gainesville: University of Florida, 1995, p. 41-43.

BURTON, K. NASA Presents Star-Studded Mars Debate. *NASA,* 25 mar. 2004.

BUTLIN, P et al. Consciousness in Artificial Intelligence: Insights from the Science of Consciousness. *arXiv*: 2308.08708v3 [cs.AI], 22 Aug. 2023

COCHRANE, A. *Sentientist Politics: A Theory of Global Inter-Species Justice*. Oxford University Press, 2018.

COWEN, T.; PARFIT, D. Against the social discount rate. In: FISHKIN, J.S; LASLETT, P. *Justice between age groups and generations*. London: Yale University Press, 1992, p. 144-161.

CUNHA, L. C. A situação dos insetos: o quão importante é essa questão? *Revista de Filosofia Aurora*, v. 35, 2023, p. 1-16.

CUNHA, L. C. *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente*. Curitiba: Appris, 2021.

CUNHA, L. C. *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Curitiba: Appris, 2022.

CUNHA, L. C. Vítimas da natureza: implicações éticas dos danos que os ani- mais não humanos padecem em decorrência dos processos naturais. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2018.

DANIEL, M. S-risks: Why they are the worst existential risks, and how to prevent them. *Foundational Research Institute,* [*s.l.*], 2017.

ÉTICA ANIMAL. A importância do futuro. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 24 out. 2018.

ÉTICA ANIMAL. Animais usados por humanos. *Ética Animal*: *ativismo e investigação em defesa dos animais*, 26 abr. 2016c.

ÉTICA ANIMAL. Biologia do bem-estar. *Ética Animal*: *ativismo e investigação em defesa dos animais*, 8 jul. 2019.

ÉTICA ANIMAL. Dinâmica de populações e o sofrimento dos animais. *Ética Animal*: *ativismo e investigação em defesa dos animais*, 27 out. 2015.

ÉTICA ANIMAL. Éticas focadas no sofrimento. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 10 jun. 2021.

ÉTICA ANIMAL. *Introdução ao sofrimento dos animais selvagens*. Oakland: Ética Animal, 2023 [2020].

ÉTICA ANIMAL. Justiça plena: o que o véu da ignorância nos mostra sobre uma sociedade justa. *Ética Animal*: *ativismo e investigação em defesa dos animais*, 31 dez. 2016.

ÉTICA ANIMAL. O argumento da imparcialidade. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 24 dez. 2015.

ÉTICA ANIMAL. O potencial da imagem térmica para ajudar os animais: uma revisão da literatura. Oakland: Ética Animal, 2024 [2022].

ÉTICA ANIMAL. O potencial para reduzir o sofrimento dos animais na natureza utilizando amostragem de eDNA. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 21 Set. 2022b.

ÉTICA ANIMAL. O uso de insetos para alimentação. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 21 out. 2021.

ÉTICA ANIMAL. Quais tecnologias podem ser utilizadas para ajudar os animais selvagens? *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 28 Nov. 2022d.

ÉTICA ANIMAL. Raciocínio motivado e viés de confirmação. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 12 mar. 2019.

ÉTICA ANIMAL. Textos sobre a exploração de insetos. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 10 fev. 2022.

ÉTICA ANIMAL. Utilitarismo. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 22 out. 2015.

FARIA, C.; HORTA, O. Welfare biology. In: FISCHER, B. (org.). *The routledge handbook Of animal ethics*. New York/London: Routledge - Taylor & Francis group, 2020, p. 455-66.

FRANCIONE, G. L. *Animals, property and the Law*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.

FROESE, R.; LUNA, S. No relationship between fecundity and annual reproductive rate in bony fish. *Acta Ichthyologica et Piscatoria*, v. 34, p. 11-20, 2004.

GLOOR, L. Tranquilism. *Center on Long-Term Risk*, 18 Jul. 2017.

GREAVES, H. & MACASKILL, W. The case for strong longtermism. *Global Priorities Institute*, v. 7, set. 2019.

HINCKLEY, S. The reproductive biology of walleye pollock, Theragra chalcogramma, in the Bering Sea, with reference to spawing stock structure. *Fishery Bulletin*, v. 85, p. 481-498, 1987.

HORTA, O. A seleção de causas: longoprazismo e animais. *Youtube*, 27 mar. 2023.

HORTA, O. Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild. *Télos*, v. 17, p. 73-88, 2010b.

HORTA. O que é o especismo? *Ethic@*, v. 21, n. 1, p. 162-193, 2022.

KAHNEMAN, D. *Thinking, fast and slow*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2011.

KUHN, S. Prisoner's Dilemma. In: ZALTA, E. N. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2019.*

LAW, S. *The Philosophy Gym: 25 Short Adventures in Thinking*. New York: Thomas Dunne Books, 2003.

MANNINO, A.; ALTHAUS, D.; ERHARDT, J.; GLOOR, L.; HUTTER, A.; METZINGER, T. Artificial intelligence: Opportunities and risks - Policy paper by Effective Altruism Foundation. *Effective Altruism Foundation*, [*s.l.*], 2015.

MEOT-NER, M.; MATLOFF, G. L Directed Panspermia: a Technical and Ethical Evaluation of Seeding the Universe. *Journal of the British Interplanetary Society*, v. 32, p. 419-23, 1979.

MOSHAGEN, M., HILBIG, B. E., ZETTLER, I. The dark core of personality. *Psychological Review*, v. 125, n. 5, p. 656–688, 2018.

O'BRIEN, G. D. Directed Panspermia, Wild Animal Suffering, and the Ethics of World-Creation. *Journal of Applied Philosophy*, v. 39, n. 1, 2022.

O'BRIEN, G. D. The Case for Animal-Inclusive Longtermism. *Journal of Moral Philosophy*, [*s.l.*], p. 1–24, 2023.

PARFIT, D. *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

PAULHUS, D. L. Toward a taxonomy of dark personalities. *Current Directions in Psychological Science*, v. 23, n. 6, 421-426, 2014.

PEARCE, D. Why be Be Negative? *The Hedonistic Imperative*, 2010.

RACHELS, J. *The End of Life*: Euthanasia and Morality. Oxford: Oxford University Press, 1987.

RASTOGI, R. K. et al. Ovarian activity and reproduction in the frog, Rana esculenta. *Journal of Zoology*, v. 200, p. 233-247, 1983.

ROWLANDS, M. *Animal rights: Moral, theory and practice*. 2. ed. New York: Palgrave Macmillan, 2009 [1998].

SIMLER, K., HANSON, R. *The Elephant in the Brain:* Hidden Motives in Everyday Life. Oxford University Press, 2017.

SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1993].

SORYL, A. A.; MOORE, A. J.; SEDDON, P. J.; KING, M. R. The Case for Welfare Biology. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 34, n. 7, 2021.

TOMASIK, B. Applied Welfare Biology and Why Wild-Animal Advocates Should Focus on Not Spreading Nature. *Essays on Reducing Suffering*, 03 jun. 2022.

TOMASIK, B. How Many Animals are There? *Essays on Reducing Suffering*, 07 ago. 2019a.

TOMASIK, B. Omelas and Space Colonization. *Essays on Reducing Suffering*, 23 mar. 2017.

TOMASIK, B. Preventing Extreme Suffering Has Moral Priority. *Youtube*, 13 mar. 2016b.

TOMASIK, B. Reasons to promote suffering-focused ethics. *Essays on Reducing Suffering*, 16 abr. 2018 [2015].

TOMASIK, B. Risks of astronomical future suffering. *Foundational Research Institute,* 02 jul. 2019b.

TOMASIK, B. Why digital sentience is relevant to animal activists. *Animal Charity Evaluators*. 03 fev. 2015.

TOMASIK, B. Why Maximize Expected Value? *Essays on Reducing Suffering*, 07 abr. 2016 [2007].

VINDING, M. *Reasoned Politics*. Copenhagen: Ratio Ethica, 2022.

VINDING, M. *Suffering-focused ethics: Defense and implications*, Copenhagen: Ratio Ethica, 2020a.

VINDING, M. Suffering and happiness: Morally symmetric or orthogonal?, *Center for Reducing Suffering*, 2020b.

VIŠAK. T. *Killing Happy Animals: Explorations in Utilitarian Ethics*. The Palgrave Macmillan Animal Ethics Series, 2013.

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME X

VIESES E SUA INFLUÊNCIA

COMO VIESES INFLUENCIAM NOSSAS DECISÕES QUE AFETAM OS ANIMAIS

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME X

VIESES E SUA INFLUÊNCIA

COMO VIESES INFLUENCIAM NOSSAS DECISÕES QUE AFETAM OS ANIMAIS

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME X

VIESES E SUA INFLUÊNCIA

COMO VIESES INFLUENCIAM NOSSAS DECISÕES QUE AFETAM OS ANIMAIS

Luciano Carlos Cunha

SOBRE O AUTOR

Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina, coordenador geral no Brasil das atividades da organização Ética Animal e criador do site Senciência e Ética. É também autor dos livros *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente* e *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Publicou também capítulos em outras obras e artigos em periódicos especializados, que podem ser lidos aqui.

Orcid: 0000-0003-3022-8121



SOBRE A OBRA

Neste livro é discutido como vários tipos de vieses distorcem nossa percepção da situação dos animais não humanos, influenciam o modo como discutimos nossas obrigações perante a eles e também a escolha de estratégias de ativismo para ajudá-los.

ISBN nº 978-65-01-66081-3 1ª edição Agosto de 2025.

Esta obra faz parte da coleção *Uma Jornada pela Ética Animal: Do Básico ao Avançado*, coleção que tem como objetivo oferecer, com textos didáticos porém aprofundados, uma análise das muitas questões discutidas na área de ética animal desde o seu surgimento até os dias atuais.

A produção deste trabalho foi financiada pela organização Ética Animal.



SUMÁRIO

1.Vieses que nos induzem a negligenciar os problemas que possuem mais vítimas.....9
1.1. O que são vieses 9
1.2. A negligência dos problemas que possuem mais vítimas.....9
1.3. Vieses relacionados aos tipos de vítimas.....11
1.4. A quantidade de vítimas e o desaparecimento da compaixão 13
1.4.1. Desaparecimento da compaixão e efeito da vítima identificável 13
1.4.2. Negligência do escopo.....14
1.4.3. Viés de proporção.....14
1.5. Efeito e adesão.....15
1.6. Como lidar com isso? 15
1.7. Quem tentará e quem não tentará corrigir a influência de vieses? 16
2. Vieses que inclinam a uma negligência da situação dos animais selvagens.....18
2.1. Introdução.....18
2.2. Vieses relacionados ao status quo 18
2.3. Vieses relacionados ao tipo de animal mais afetado 19
2.4. Vieses relacionados à quantidade de vítimas 20
2.4.1. Desaparecimento da compaixão 21
2.4.2. Negligência do escopo.....21
2.5. Vieses que induzem à crença de que a situação dos animais selvagens é boa 22
2.5.1. Heurística de disponibilidade 22
2.5.2. Vieses com efeito similar ao da heurística de disponibilidade.....24
2.5.3. Vieses que induzem a uma visão romantizada da vida na natureza 26
2.6. Vieses que influenciam a tentar justificar o sofrimento dos animais selvagens.....27
2.6.1. Apelo à agência 27
2.6.2.Viés de omissão e viés do perpetrador 29
2.7. Vieses que inclinam a se duvidar da viabilidade de se ajudar os animais selvagens 30
2.7.1. Viés de proporção.....31
2.7.2. Viés temporal.....32
2.8. Vieses que inclinam a subestimar a receptividade do público 33
2.8.1.Viés da bolha 33
2.8.2. Viés da bolha ou racionalização? 34
2.9. Conclusão 35

3.Vieses que contribuem para a negligência do longo prazo e dos riscos-s 37
3.1. Introdução 37
3.2. Vieses que contribuem para uma negligência das questões relacionadas ao futuro..37
3.3. Vieses que contribuem para que não levamos em conta o valor/desvalor esperado .38
3.4. Confiança em intuições 39
3.5. Vieses que contribuem para uma negligência dos riscos-s.....41
3.5.1. Especismo.....41
3.5.2. Viés de otimismo e viés pró inovação.....41
3.5.3. Substratismo 42
3.5.2. Wishful thinking (pensamento desejoso) 44
3.5.3. Desaparecimento da compaixão 44
3.5.4. Viés de proporção.....44
3.5.5. Digitalização de crenças 45
3.6. Conclusões.....45
4. Vieses cognitivos e sua influência em nossas decisões que afetam os animais.....47
4.1. Vieses que contribuem para resistência a revisar crenças e estratégias 47
4.2. Efeito de credencial moral.....47
4.3. Vieses que inclinam a rejeitar ouvir os interlocutores.....47
4.4. Vieses que inclinam a defender o modo como as coisas já são.....48
4.5. Heurística de afeto e apelo a intuições 50
4.6. Vieses que influenciam por conta da repetição e pressão social 51
4.6.1. Vieses que influenciam por pressão social 51
4.6.2. Vieses que influenciam por repetição.....52
4.7. Vieses que inclinam a uma resistência à mudança de estratégia.....52
4.8. Vieses que nos inclinam a pensarmos que sabemos mais do que sabemos.....54
4.9. A relação entre saber menos, ter mais convicção e ter mais influência 55
4.10. Vieses que inclinam a um julgamento tendencioso.....57
4.11. Vieses que conduzem à aceitação de argumentos ruins 58
4.12. Efeito de influência contínua.....59
4.13. Vieses que induzem a uma resistência à argumentação séria.....60
4.13.1. A relação entre vieses e intuições.....60
4.13.2. Efeito de falso consenso, racionalização e aversão a discutir argumentos.....65
4.14. Conclusões.....66
5. Raciocínio motivado e sua influência na avaliação dos argumentos.....67

5.1. Introdução 67
5.2. Por que as pessoas têm níveis de rigor diferentes ao avaliarem argumentos? 67
5.3. As pessoas sempre acreditam nas objeções que levantam? 68
6. Alguns vieses que podem influenciar a escolha de estratégias e a recepção do público 70
6.1. Introdução 70
6.2. Vieses para observarmos em nós mesmos ao planejarmos estratégias de ativismo 70
6.3. Vieses que podem influenciar como o público recebe nossa mensagem 72
6.3.1. Vieses que influenciam na capacidade de entender e recordar informações 72
6.3.2. Casos individuais versus situações gerais 73
6.3.3. O impacto de mensagens negativas e positivas 74
6.3.4. Vieses centrados em quem apresentou a informação 75
6.3.5. Vieses centrados em como a informação foi apresentada 77
6.3.6. A ordem em que as ideias são apresentadas influencia em sua recordação 78
6.3.7. A ordem em que as ideias são apresentadas influencia sua aceitação/rejeição 79
REFERÊNCIAS 81

1.Vieses que nos induzem a negligenciar os problemas que possuem mais vítimas

1.1. O que são vieses

Um viés cognitivo é diferente de uma falácia. Uma falácia é um raciocínio errado que tem a aparência de estar correto. Já os vieses são as tendências psicológicas que conduzem sistematicamente a raciocínios errados.

Neste livro deixaremos em aberto a questão adicional sobre qual ou quais fatores fazem com que os vieses existam e/ou persistam. Alguns podem ser tendências inatas devido à maneira como o cérebro opera. Entretanto, também é possível que, pelo menos quanto a alguns vieses, sua existência (ou, pelo menos, o seu reforço e/ou seu conteúdo) se deva à influência do ambiente, principalmente a influência social. Também há a possibilidade de um agente deliberadamente alimentar um viés mesmo depois que perceber que se trata de um viés (por exemplo, no caso de o viés em questão favorecê-lo). Também é possível que esses três fatores operem em conjunto[1]. Entretanto, neste livro não entraremos nessa discussão. Apenas nos limitaremos a identificar como vários tipos de vieses influenciam nossa percepção da situação dos animais não humanos e também nossas decisões que os afetam.

1.2. A negligência dos problemas que possuem mais vítimas

Os problemas que afetam as maiores quantidades de vítimas são amplamente negligenciados. Há várias tendências que contribuem para a negligência desses problemas. Uma das principais é o antropocentrismo, que faz com que os problemas que afetam os animais não humanos recebam pouca ou mesmo nenhuma atenção. Como nos problemas que possuem as maiores quantidades de vítimas, as vítimas são animais não humanos, a presença do antropocentrismo explicaria (pelo menos em parte, como veremos a seguir) a negligência quanto a esses

[1] Por exemplo, na obra de Kahneman (2012), o autor destaca que alguns vieses são inatos e ocorrem da mesma maneira universalmente, enquanto outros também sofrem influência cultural. A seguir está uma lista de vieses classificados como pertencendo a um grupo ou outro, bem como a indicação dos capítulos em que o autor aborda esses vieses. Exemplos de vieses inatos e universais são a *heurística de disponibilidade* (cap. 12), *aversão à perda* (cap. 26 e 28), *efeito de ancoragem* (cap. 11), *viés retrospectivo* (cap. 19), *efeito halo* (cap. 7) e *heurística de representatividade* (cap. 14, 15). Entre os vieses que são inatos mas também são reforçados culturamente estão o *viés do excesso de confiança* (cap. 20 e 21), a *ilusão de controle* (cap. 21) e o *viés de otimismo* (cap.24). Já o *efeito enquadramento* (cap. 34) é universal e inato, mas a forma como ocorre em cada indivíduo depende da linguagem e da cultura. Da mesma maneira, *a ilusão de causalidade* (cap. 6) e a *ilusão de compreensão* (cap. 19) também são universais e inatas, mas os conteúdos narrativos são culturais.

problemas. Entretanto, mesmo defensores dos animais e autores da área de ética animal tendem a negligenciar os problemas que afetam as maiores quantidades de animais. Neste capítulo abordaremos outros vieses que contribuem para essa negligência.

Comecemos com um exemplo. Os três problemas a seguir são altamente negligenciados:

- A esmagadora maioria da exploração animal[2] se dá sobre insetos, crustáceos e peixes. Entretanto, estes não são os animais que normalmente são mencionados pelos ativistas e autores, mesmo quando o que é abordado é uso de animais para consumo (os animais mencionados são geralmente bois, vacas, porcos e aves).

- Mais negligenciada ainda é a situação dos animais selvagens em decorrência de processos naturais[3]. A esmagadora maioria dos animais na natureza também são animais de pequeno porte, sobretudo invertebrados. A quantidade de vítimas em tal problema é tão astronômica que faz até mesmo os números da exploração animal quase desaparecem em comparação.

- Os riscos de sofrimento de magnitude astronômica em longo prazo (conhecidos como riscos-s) são também amplamente negligenciados[4]. Essa questão é, dentre todas, a que afetaria a maior quantidade de seres, tanto por conta da extensão do futuro, quanto porque a população de seres sencientes poderia ser maior em cada momento.

Há, é claro, vieses que influenciam especificamente na negligência de uma das três situações acima, mas não das outras. Os outros vieses que influenciam especificamente na negligência da situação dos animais selvagens em decorrência dos processos naturais serão o tema do Capítulo 2, enquanto os que influenciam na negligência dos riscos-s e do longo prazo serão o tema do Capítulo 3. Neste capítulo nos deteremos nos vieses que induzem à negligencia de problemas com uma grande quantidade de vítimas em geral.

[2] A exploração animal foi o tema do Volume IV desta coleção.
[3] Este foi o tema do Volume VII desta coleção.
[4] Este foi o tema do Volume IX desta coleção.

Em resumo, os problemas que afetam as maiores quantidades de indivíduos são, curiosamente, os mais negligenciados, mesmo por quem reconhece que deve se preocupar com todos os seres sencientes.

Como veremos a seguir, uma parte da explicação para essa negligência reside:

(1) Nos tipos de seres que são as vítimas nessas situações;

(2) No próprio fato de essas situações afetarem as maiores quantidades de vítimas.

1.3. Vieses relacionados aos tipos de vítimas

Em relação aos tipos de vítimas, um fator crucial para a negligência de tais problemas, como vimos, é que nos dois primeiros problemas nenhuma delas é humana, e no terceiro problema a esmagadora maioria não o é. Assim, o especismo antropocêntrico tem uma influência fundamental na negligência dessas questões[5].

Entretanto, como vimos, mesmo ativistas da causa animal costumam negligenciar quase que totalmente esses problemas. Há pelo menos três tendências relacionadas ao tipo de ser afetado que contribuem fortemente para esse quadro, que consistem em dar menos importância: (1) a animais de tamanho pequeno[6]; (2) a animais considerados pouco inteligentes[7] e (3) a animais que despertam menos empatia em nós (o que é conhecido como *lacuna de empatia*[8]).

No caso de invertebrados (como insetos e crustáceos) e peixes, esses três vieses contribuem em conjunto para que sua situação seja negligenciada, pois são animais normalmente de pequeno porte, vistos como pouco inteligentes, e que geralmente não despertam em nós a

---

[5] O especismo é o tema do Volume I desta coleção.

[6] Em analogia com o termo *especismo*, utiliza-se o termo *tamanhismo* em referência à discriminação contra indivíduos de tamanho pequeno. Por exemplo, diante de prejuízos de magnitude similar, a atitude de dar menor peso ao prejuízo padecido pelo animal menor é um exemplo de tamanhismo. Sobre tamanhismo, ver Morton (1998).

[7] Em analogia com o termo *especismo*, poderia ser utilizado o termo *inteligentismo* em referência à discriminação contra indivíduos que são (ou são considerados) menos inteligentes. Por exemplo, diante de prejuízos de magnitude similar, a atitude de dar menor peso ao prejuízo padecido pelo animal cognitivamente menos desenvolvido é um exemplo de inteligenteismo. O inteligentismo é discutido no capítulo 8 do Volume VI desta coleção.

[8] Sobre isso, ver Miralles, Raymand e Lecointre (2019).

empatia despertada por mamíferos, por exemplo. Esses animais são a esmagadora maioria não apenas entre os que são explorados, mas também a esmagadora maioria na natureza.

Já no caso dos riscos de sofrimento futuro, também a vasta maioria dos seres sencientes que poderiam vir a ser afetados não seriam humanos, e nem os animais nos quais a maioria dos ativistas foca. Em se tratando de animais, é provável que sejam também invertebrados. Entretanto, uma boa parte dos seres que poderiam vir a ser afetados não seriam animais, e sim, seres sencientes não orgânicos[9] (caso a senciência não orgânica seja possível e esses seres cheguem a existir). Nesse caso, o viés da lacuna de empatia é um dos fatores na base da negligência em relação a essa questão, pois é possível que esses seres, caso venham a existir, sejam muito diferentes dos seres sencientes orgânicos (por exemplo, poderão não ter rostos, não se mover ou gritar quando sentem dor etc.). Também é possível que esses seres venham a ser desconsiderados porque não são orgânicos[10].

Além disso, o próprio fato de os seres futuros ainda não existirem contribui para que haja negligência em relação às nossas decisões que poderiam afetá-los. Isso porque é difícil sentir empatia por seres que ainda não existem, mas que existirão no futuro e poderão sofrer imensamente.

Uma maneira de tentar diminuir a influência desses vieses é praticar cada vez mais a aplicação de princípios éticos imparciais em nossas decisões. Considere princípios como o da igual consideração e o da imparcialidade. Esses princípios prescreverão dar igual peso a níveis de prejuízos e benefícios de magnitude similar, e dar mais peso a prejuízos e benefícios maiores, em comparação aos menores —— independentemente de se sentimos ou não empatia pelos afetados, do grau de empatia que sentimos, do seu tamanho, do seu nível de inteligência, de se são ou não orgânicos, de se já existem ou se existirão no futuro e assim por diante. Provavelmente, no início a aplicação desses princípios terá que competir com nossos vieses, e a influência dos vieses poderá ser muito mais forte. Entretanto, como em qualquer outra atividade, a prática diária e insistente pode vir a superar nossas inclinações instintivas, até que nossa vontade esteja adequada ao que concluímos ser a decisão correta. Assim, praticar

[9] Sobre essa possibilidade, ver Tomasik (2015). Os riscos relacionados a essa possibilidade são discutidos nas páginas 18,19, 85, 86 do Volume IX desta coleção.

[10] Assim como o *especismo* é a discriminação baseada em espécie, o *substratismo* é a discriminação baseada em substrato. Por exemplo, assim como o *antropocentrismo* é uma forma de *especismo* contra quem não é humano, o *carbonismo* é uma forma de *substratismo* contra quem não é orgânico.

aplicar princípios não tendenciosos parece ser essencial, tanto para alcançar onde nossa empatia não chega, quanto para limitar a arbitrariedade de nossa empatia.

1.4. A quantidade de vítimas e o desaparecimento da compaixão

Vimos que, ironicamente, os problemas que afetam as maiores quantidades de vítimas são também os mais negligenciados. Curiosamente, o próprio fato de envolverem quantidades enormes de vítimas pode ser uma das razões pelas quais tais problemas são negligenciados. Vejamos a seguir alguns vieses que podem estar na base desse efeito.

1.4.1. Desaparecimento da compaixão e efeito da vítima identificável

Em relação a situações que envolvem quantidades gigantescas de vítimas, nossa tendência é não sentir a empatia que sentimos diante de casos individuais de sofrimento. Esse viés é conhecido como desaparecimento da compaixão[11]. É por essa razão que campanhas que focam em casos individuais costumam chamar muito mais atenção do que campanhas que focam em situações com um número gigantesco de vítimas.

O viés do desaparecimento da compaixão pode ser explicado a partir do efeito da vítima identificável, que é a tendência de sentirmos maior empatia e desejo de ajudar em situações nas quais as tragédias ocorrem sobre vítimas identificáveis (que normalmente estão em pequeno número) do que quando ocorrem sobre vítimas anônimas (que normalmente é o caso de tragédias que afetam um grande número de vítimas).

Por conta desses vieses, quando é mencionado que trilhões de animais são mortos na exploração anualmente, que há quintilhões de animais na natureza sofrendo em um dado momento, ou que o futuro em longo prazo conterá "zilhões" de seres sencientes, a tendência é as pessoas pensarem nos números (e, por isso, não se sentirem desejo de ajudar), e não nos muitos indivíduos sofrendo que os números representam[12].

[11] Sobre esse viés, ver Butts et al. (2019).
[12] Para uma discussão mais detalhada sobre como esse viés influencia o ativismo, ver Cunha (2021, p. 199-200).

Isso não significa que não devemos mencionar esses números, nem que devemos focar em casos individuais. Quais estratégias podemos empregar para lidar com esses vieses é algo que discutiremos no item 1.6.

1.4.2. Negligência do escopo

Outro viés que pode influenciar na mesma direção é a negligência do escopo, também conhecido como insensibilidade ao alcance. Esse viés consiste em, ao compararmos duas quantidades, não percebermos a diferença de tamanho entre elas. Isso acontece principalmente quando as quantidades comparadas são muito grandes. Esse viés pode fazer-nos pensar, por exemplo, que 80 bilhões (a quantidade de mamíferos e aves morta para consumo[13]) é apenas um pouco menor do que 3 trilhões (a quantidade de peixes morta para consumo[14]) ou do que 25 trilhões (a quantidade de camarões morta para consumo[15]) quando na verdade corresponde a apenas 2,6% de 3 trilhões e a 0,32% de 25 trilhões.

Esse viés pode fazer-nos pensar também que a quantidade de animais na natureza é apenas levemente maior do que a quantidade de animais explorados. Na verdade, se fôssemos comparar essas quantidades com o período de um ano, os animais fora da natureza corresponderiam a no máximo 14 segundos do ano. Todos os outros 364 dias, 23 horas, 59 minutos e 46 segundos seriam os animais na natureza.

Para estatísticas sobre a quantidade de animais em cada situação, clique aqui.

1.4.3. Viés de proporção

O viés de proporção nos inclina a pensar, por exemplo, que é melhor usar certo recurso para ajudar 10 vítimas de um problema com 100 vítimas (pois são 10%) do que usar o mesmo recurso para ajudar 100 vítimas de um problema com 2000 vítimas (pois são 5%). Nesse caso, a pessoa ajudaria 10 vezes menos vítimas achando que estaria ajudando o dobro.

[13] Ver Our World in Data (2018) e Sanders (2018).
[14] Ver Fishcount (2019).
[15] Ver Waldhorn e Autric (2023).

Como as três situações que mencionamos (animais explorados, animais na natureza e futuro em longo prazo) envolvem quantidades gigantescas de vítimas, o viés de proporção pode nos inclinar a pensar que não vale a pena tratar desses problemas. Por exemplo, poderia nos fazer pensar que, mesmo que consigamos beneficiar uma quantidade muito maior de indivíduos se focarmos nesses problemas, não deveríamos fazê-lo porque estes ainda representariam uma fração pequena do total de vítimas desses problemas.

1.5. Efeito e adesão

Outra razão pela qual esses problemas continuam negligenciados é o próprio fato de já serem amplamente negligenciados. Isso ocorre por conta do efeito adesão, que é a tendência de termos certas atitudes porque muitas outras pessoas também as têm. Como a maior parte dos ativistas e autores da ética animal ainda negligencia essas questões, temos a tendência de fazer o mesmo, sobretudo se admiramos esses ativistas e autores.

1.6. Como lidar com isso?

Como planejar nossas estratégias de ativismo, levando em conta que estamos sujeitos (nós e o público) a vieses? Qual a melhor maneira de lidar com isso?

Uma estratégia possível é tentar "usar" os vieses do público como uma ponte para tentar fazer com que deem importância às questões que os próprios vieses influenciam a negligenciarem. Por exemplo, vimos que, quanto maior a quantidade de vítimas, menos as pessoas tendem a se importar com um problema, pois tendem a pensar em números, e não em indivíduos. Uma estratégia possível seria usar relatos de casos individuais de sofrimento (pois tendem a comover o público) e enfatizar que esses casos individuais não são exceções, mas exemplos de um cenário muito maior onde esse caso individual é repetido inúmeras vezes.

Um exemplo seria começar contando uma história individual de sofrimento de um animal cujas pessoas normalmente sentem empatia e, em seguida explicar que, se não tivéssemos começado com um relato assim, provavelmente menos pessoas dariam ouvidos ao que temos a dizer. Isso pode ser uma porta para, em seguida, explicarmos o que são vieses e sobre as razões para tentar evitá-los.

Essa é, com certeza, uma abordagem possível. Há que se verificar, contudo, se, ao usarmos um viés, não estamos também reforçando-o.

Por exemplo, há o risco também de que mostrar o caso individual contribua para que as pessoas continuem a negligenciar a situação geral. Isso ocorre por conta do viés da negligência da taxa base: quando recebemos informações sobre casos específicos e também informações gerais estatísticas e objetivas (a taxa base), tendemos a atribuir maior valor às informações específicas e a ignorar completamente as informações gerais.

Entretanto, há também outra abordagem que parece essencial e não apresenta esse risco: informar ao público da existência desses e outros vieses (e tentar lembrar constantemente que nós também podemos estar constantemente sendo influenciados por vieses). Há estudos que mostram que, em relação a certos vieses, o próprio fato de alguém perceber sua existência já motiva alguém a tentar diminuir sua influência[16]. Infelizmente, há outros estudos que mostram que, em relação a outros vieses, isso não acontece[17]. Entretanto, independentemente disso, para que seja possível alguém tentar diminuir a influência de um viés, é necessário se dar conta de que ele existe. Assim sendo, é sempre positivo informar que tais vieses estão nos influenciando sem que percebamos. Foi o que tentamos fazer neste capítulo.

1.7. Quem tentará e quem não tentará corrigir a influência de vieses?

As pessoas que querem fazer um raciocínio honesto certamente vão desejar combater a influência de vieses. Se conseguirão ou não esse objetivo nesse ou naquele caso, e em que medida, é uma questão que depende de vários fatores, incluindo do quanto praticaram constantemente para diminuir a influência do viés.

Entretanto, é preciso levar em conta o seguinte problema: muitas pessoas não têm o desejo de fazer um raciocínio honesto. Essas pessoas não vão querer se livrar dos vieses, especialmente daqueles vieses que as beneficiam e prejudicam os outros.

Esse fato poderia desanimar as pessoas que pretendem ser eficientes em diminuir o sofrimento no mundo. Poderiam pensar que, então, essa é uma causa perdida, pois nunca conseguiremos

[16] Caviola *et al.* 2014).
[17] Kahneman (2011).

convencer uma boa parte das pessoas. Entretanto, há um erro com esse raciocínio, que é a ideia de que, para que consigamos diminuir o sofrimento no mundo, é necessário convencer uma maioria das pessoas. Essa ideia é equivocada porque cada pessoa adicional trabalhando eficazmente para diminuir um pouco o sofrimento no mundo já faz com que o mundo contenha menos sofrimento do que teria de outra forma, mesmo que a vasta maioria das outras pessoas continuem a não se importar em diminuir o sofrimento no mundo.

Desperdiçaremos nosso tempo e energia se focarmos em pessoas que não almejam fazer um raciocínio honesto. Nosso público alvo deve ser as pessoas que querem fazer um raciocínio honesto, especialmente aquelas que já querem diminuir o sofrimento no mundo.

2. Vieses que inclinam a uma negligência da situação dos animais selvagens

2.1. Introdução

A situação dos animais selvagens em decorrência dos processos naturais é uma das situações que apresenta a maior quantidade de vítimas. Mesmo os números da exploração animal, que já são gigantescos, quase desaparecem em comparação.

Curiosamente, apesar disso, essa questão é altamente negligenciada, inclusive pela maior parte dos ativistas da causa animal e autores na área de ética animal, que têm focado até o momento quase que exclusivamente na situação dos animais explorados.

É claro, muitas pessoas negligenciam a situação dos animais selvagens simplesmente porque desconhecem o quão grave ela é. Outras não sabem que há muitas coisas possíveis de serem feitas para tornar essa situação menos ruim e que muito mais poderia ser feito no futuro. Entretanto, há outras pessoas que sabem da gravidade da situação, sabem de sua tratabilidade, mas não a consideram um problema importante. Outras chegam a se posicionar fortemente contra tentar tornar essa situação menos ruim.

No volume VII desta coleção discutimos as principais objeções à proposta de ajudar os animais selvagens e vimos como elas podem ser respondidas. Neste capítulo abordaremos os vieses cognitivos que podem nos inclinar a negligenciar essa questão ou a sermos contra a proposta de ajudar os animais selvagens[18].

2.2. Vieses relacionados ao status quo

Como observado por Vinding (2020a), tendemos a aceitar as opiniões dos nossos pares. É raro que as pessoas pensem de forma crítica e independente. Assim, se não apenas as pessoas em geral, mas também a maioria das pessoas preocupadas com os animais (incluindo ativistas e autores que admiramos) focam na situação dos animais explorados, teremos uma inclinação a fazer o mesmo, mesmo que este não seja o foco que escolheríamos se fizéssemos uma reflexão ponderada.

[18] Magnus Vinding lista dez vieses que influenciam as pessoas a negligenciarem o sofrimento dos animais selvagens. O presente capítulo é uma expansão a partir do que Vinding apresenta em seu texto.

A seguir está uma lista de vieses que induzem a uma resistência a revisarmos nossas crenças e atitudes, seja lá sobre qual assunto. Esses vieses induzem tanto à resistência à revisão de crenças sobre como o mundo é (como, por exemplo, resistir aceitar que os processos naturais prejudicam enormemente os animais) quanto de crenças sobre o que deveríamos fazer (como, por exemplo, resistir aceitar que deveríamos fazer algo a respeito).

Viés do status quo: é a tendência de preferir que as coisas permaneçam como já são[19].

Justificação do sistema: é a tendência para defender e reforçar o status quo.

Efeito Adesão: é a tendência de fazer certas coisas porque muitas outras pessoas também as fazem, e de acreditar em certas coisas porque muitas outras pessoas também acreditam.

Viés do conservadorismo: é a tendência de insuficiência em revisar as próprias crenças diante de novas evidências.

Reflexo de Semmelweis: é a tendência de rejeitar novas evidências que contradizem normas, crenças ou paradigmas já amplamente estabelecidos.

Além desses, os seguintes vieses podem influenciar os ativistas da causa animal a resistirem abordar a questão do sofrimento dos animais selvagens em seu ativismo e autores da área de ética animal a discutirem essa questão em seus artigos, livros, aulas etc.

Efeito padrão: é a tendência de favorecer a opção padrão quando é possível escolher entre diversas opções.

Lei do instrumento: é a confiança excessiva em uma ferramenta ou métodos familiares, ignorando ou subvalorizando abordagens alternativas.

2.3. Vieses relacionados ao tipo de animal mais afetado

[19] Sobre viés do status quo, ver Kahneman (2012, cap. 27).

Uma das razões para a negligência da situação dos animais selvagens por parte da maioria das pessoas é simplesmente o fato de as vítimas não serem humanas. Assim, o especismo antropocêntrico tem uma influência fundamental nessa negligência.

Entretanto, isso não explica a negligência dessa questão por parte de ativistas da causa animal e de autores da área de ética animal. Outra possível explicação para a negligência nesse caso tem a ver com o tipo de animal não humano que é tipicamente afetado. A vasta maioria dos mamíferos são pequenos roedores. A vasta maioria dos vertebrados são peixes. E, a esmagadora maioria dos animais são invertebrados. Dada a forma como acontece a dinâmica de populações, estes são os tipos de animais mais prejudicados pelos processos naturais.

Há pelo menos três tendências que contribuem fortemente para a negligência quanto ao sofrimento e mortes desses animais, que já vimos em detalhes no item 1.3: animais de tamanho pequeno, que são considerados pouco inteligentes ou que despertam menos empatia em nós normalmente recebem pouca (ou mesmo nenhuma) consideração.

No caso de invertebrados (como insetos e crustáceos) e de peixes, esses vieses contribuem em conjunto para que sua situação seja negligenciada, pois são animais normalmente de pequeno porte, vistos como pouco inteligentes, e que geralmente não despertam empatia como acontece no caso dos mamíferos, por exemplo. Esses animais são a esmagadora maioria não apenas entre os explorados, mas também a esmagadora maioria na natureza.

2.4. Vieses relacionados à quantidade de vítimas

Ativistas da causa animal e autores da área de ética animal comumente mencionam a imensa quantidade de vítimas como uma das principais razões para focarmos nos animais explorados para fins alimentícios. Entretanto, a mesma razão (o número de vítimas) aponta o quão importante é a situação dos animais na natureza. A quantidade de animais na natureza, em comparação à quantidade de animais na exploração, é tão maior que, para conseguirmos visualizar a diferença de tamanho, é útil fazer uma analogia com o período de um ano. Se fizermos essa analogia, a soma das populações de animais na exploração em um determinado momento representaria no máximo 14 segundos do ano. Todo o restante do ano (334 dias, 23 horas, 59 minutos e 46 segundos) seriam os animais na natureza. Isso nos dá uma dimensão aproximada do quão grande é a quantidade de animais na natureza.

Um fato que pode parecer intrigante à primeira vista é que o próprio fato de haver um número gigantesco de vítimas pode ser um dos fatores que inclina as pessoas a negligenciarem tal problema. Isso por conta de dois vieses: *desaparecimento da compaixão* e *negligência do escopo*, explicados a seguir.

2.4.1. Desaparecimento da compaixão

Como vimos no item 1.4.1, o efeito da vítima identificável é a tendência de sentirmos maior empatia e um desejo de ajudar em situações em que as tragédias são sobre indivíduos identificáveis, em comparação com situações em que as vítimas são um grupo maior e mais vago de indivíduos.

Em resumo, em relação a situações que envolvem quantidades gigantescas de vítimas, as pessoas tendem a não sentir a empatia que sentem quando veem casos individuais de sofrimento. É por essa razão que campanhas que focam em casos individuais costumam chamar muito mais atenção do que as que focam em situações com um número gigantesco de vítimas.

O viés que faz surgir o efeito da vítima identificável é conhecido como desaparecimento da compaixão, que é a tendência para se comportar de forma mais compassiva para com um pequeno número de vítimas identificáveis do que para com um grande número de vítimas anônimas.

2.4.2. Negligência do escopo

Como vimos no item 1.4.2, outro viés que pode influenciar nessa direção é a negligência do escopo, também conhecido como insensibilidade ao alcance. Esse viés consiste em, ao comparar duas quantidades, não perceber a diferença de tamanho entre elas. Isso acontece principalmente quando as quantidades comparadas são muito grandes.

Por exemplo, a população mundial em um dado momento de animais criados como estoque para serem explorados[20] consiste de vertebrados terrestres (24 bilhões), peixes (180 bilhões) e crustáceos como camarões (230 bilhões). Somando-se esses números temos a cifra de 434 bilhões de indivíduos. Já população total de animais sencientes na natureza em um dado momento estaria, de acordo com certas estimativas, entre 1 a 10 quintilhões de indivíduos[21]. A negligência do escopo pode fazer-nos pensar que a quantidade de animais na natureza é apenas levemente maior do que a quantidade de animais explorados. Na realidade, para *cada* animal criado como estoque para ser explorado haveria de 2,3 a 23 milhões de animais na natureza.

2.5. Vieses que induzem à crença de que a situação dos animais selvagens é boa

2.5.1. Heurística de disponibilidade

Heurísticas são atalhos mentais. São generalizações ou regras práticas que reduzem a carga cognitiva. Elas podem ser eficazes para fazer julgamentos imediatos, mas com muita frequência resultam em conclusões equivocadas.

Por exemplo, a heurística de disponibilidade[22] nos faz pensar que aqueles casos dos quais lembramos com mais facilidade são necessariamente os casos mais comuns ou os mais representativos daquele tipo de situação. Esse viés tem afetado fortemente a percepção que as pessoas têm da situação dos animais na natureza. Veremos mais sobre isso a seguir.

Aquilo de que lembramos com mais facilidade tem muito a ver com as informações que recebemos (por exemplo, a partir das redes sociais ou da internet em geral, da televisão, revistas, documentários, filmes, jornais etc.). Tendemos a pensar que esses casos são representativos da maioria dos casos daquele tipo simplesmente porque são os casos que logo nos vêm à mente quando pensamos nas situações em questão.

Por exemplo, quando as pessoas pensam em atrocidades contra animais, tendem a pensar em atrocidades contra cães e gatos, que são os casos normalmente noticiados. Quando pensam em

[20] Para estatísticas quanto a isso, ver Tomasik (2019)
[21] Para estatísticas, ver National Museum of Natural History & Smithsonian Institution (2008) e Tomasik (2019).
[22] Sobre heurística de disponibilidade, ver Kahneman (2012, cap. 12). Ver também https://en.wikipedia.org/wiki/Availability_heuristic

animais explorados para consumo, tendem a pensar em mamíferos e aves, apesar de mais de 99% dos animais explorados para consumo serem crustáceos, peixes e insetos. Nesse caso, as pessoas lembram de mamíferos e aves porque são os animais que os ativistas normalmente mencionam, o que, por sua vez, pode ser uma influência do fato de livros clássicos da área de ética animal terem focado nesses animais. Da mesma maneira, quando pensam em animais na natureza, as pessoas tendem a pensar em animais de grande porte e adultos, pois são os animais selvagens que geralmente aparecem em revistas, documentários e filmes sobre o tema.

Esta visão não é nada representativa da vida padrão dos animais na natureza. A vasta maioria dos animais na natureza são animais de pequeno porte, e a vasta maioria dos que vêm a existência morrem quando são ainda filhotes. O fato de as pessoas pensarem em animais adultos e de grande porte quando pensam em animais na natureza contribui para que não façam ideia de que a vasta maioria dos animais que nasce na natureza experimenta predominantemente sofrimento e morre prematuramente. Isso será explicado em mais detalhes a seguir.

A maneira como ocorre a dinâmica populacional é um dos fatores chave para a abundância de sofrimento e mortes prematuras para os animais na natureza. A vasta maioria das espécies de animais se reproduz maximizando a quantidade de filhotes, com ninhadas que vão desde milhares até muitos milhões, dependendo da espécie. Se uma população em certo local permaneceu aproximadamente constante ao longo de algumas gerações, podemos deduzir que, em média, apenas um descendente por adulto sobreviveu até à idade adulta (do contrário veríamos a população aumentar). Isso significa que, em populações estáveis, de cada ninhada sobrevive em média apenas dois filhotes (um por adulto), e menos do que isso se há adultos que se reproduzem mais de uma vez na vida. Na verdade, a vasta maioria dos animais que nasce em tais ninhadas o faz quase que somente (e, em muitos casos, somente) para experimentar o sofrimento decorrente da morte altamente prematura, com pouquíssimas experiências (ou mesmo nenhuma experiência) que não sejam sofrimento extremo. O potencial reprodutivo desses animais é tão gigantesco que faz até mesmo os números da exploração animal quase desaparecerem em comparação.

Entretanto, animais de grande porte não se reproduzem dessa maneira, tendo poucos filhotes por vez, o que aumenta as possibilidades de cuidado parental e, com isso, as chances de o

filhote escapar da morte anterior à maturidade sexual e também as chances ter experiências positivas. Como vimos, quando as pessoas pensam em animais na natureza, tendem a pensar em animais adultos e de grande porte. Isto é, elas pensam justamente naquela "minoria dentro da minoria" que escapou da mortalidade prematura, e que são a exceção da exceção, e não a norma, da vida dos animais na natureza.

Dessa maneira, como esses são os animais que as pessoas logo lembram quando pensam em animais na natureza, a heurística de disponibilidade pode induzi-las a pensar que essa é a vida padrão dos animais na natureza, e a pensarem que o sofrimento não predomina nas vidas dos animais na natureza, ou que a quantidade de animais que nasce para ter uma vida repleta de sofrimento é pequena. Como vimos, a realidade é exatamente a oposta.

Além disso, como observado por Vinding (2020a), as imagens do sofrimento dos animais de criação constituem quase todas as imagens perturbadoras que vemos do sofrimento dos animais. A grande maioria do conteúdo encontrado e divulgado pelos ativistas mostra vacas, porcos e galinhas sofrendo nas mãos humanas. O autor conclui que provavelmente as prioridades do movimento de defesa animal seriam diferentes se mais de 99% das imagens horríveis encontradas pelos ativistas mostrassem o sofrimento dos animais selvagens (o que seria uma proporção mais próxima do número real de animais selvagens em relação aos explorados).

2.5.2. Vieses com efeito similar ao da heurística de disponibilidade

Outros vieses com efeitos similares ao da heurística de disponibilidade, que podem contribuir para a crença de que a situação dos animais na natureza não é tão grave, são os seguintes.

A falácia da taxa básica é a tendência de se ignorar informações gerais e focar apenas nas informações de um caso específico, e retirar conclusões gerais a partir do caso específico[23]. Por exemplo, alguém vê uma cena de um urso brincando feliz (um caso particular) e conclui: "os animais que vivem na natureza geralmente estão bem". Esse é um exemplo de falácia da taxa básica, pois foca em um caso particular chamativo mas pouco representativo e ignora a

[23] Sobre negligência da taxa básica, ver Kahneman (2012, cap. 16).

taxa básica (que é o fato de que a vasta maioria dos animais na natureza vivem vidas repletas de sofrimento).

O viés de sobrevivência[24] ocorre quando um subgrupo bem-sucedido é confundido com o grupo inteiro, devido à invisibilidade do subgrupo fracassado. No caso em questão, consiste em reparar nos animais na natureza que sobreviveram e ignorar aqueles que não sobreviveram. Como a esmagadora maioria dos animais na natureza morre muito prematuramente e logo desaparecem no ambiente (pois são, por exemplo, comidos por outros animais[25]), isso pode dar a ilusão de que a vasta maioria dos animais na natureza não morre prematuramente, justamente porque o que conseguimos enxergar é a pequeníssima minoria que sobreviveu.

Ilusão de frequência. Uma vez que algo foi percebido, cada ocorrência dessa coisa será percebida, levando à crença equivocada de que ela tem necessariamente uma alta frequência de ocorrência (é uma forma de viés de seleção). Assim, se as pessoas reparam somente nos animais que sobrevivem, podem ter a ilusão de que a maioria dos animais sobrevive.

Viés de saliência. É a tendência de focar em itens que são mais emocionalmente marcantes e ignorar os que não são, mesmo que essa diferença seja irrelevante segundo padrões objetivos.

Efeito de bizarrice. O material bizarro é mais lembrado do que o material comum. Por exemplo, se alguém morre de uma maneira muito incomum, isso é noticiado na mídia. Mas, por exemplo, se alguém morre de câncer isso não será notificado na mídia, justamente por ser algo muito comum. Isso pode fazer as pessoas esquecerem de que os casos comuns acontecem. O sofrimento e as mortes prematuras para os animais na natureza são ocorrências tão comuns que jamais são noticiados na mídia. O mesmo acontece com a exploração animal. Quando atrocidades com animais viram notícia, é porque aconteceu algo muito incomum, diferente da exploração animal já institucionalizada. Isso pode dar a ilusão de que aquelas ocorrências que são a norma não ocorrem (uma vez que ocorrem com tanta frequência que deixam de ser percebidas) e de que os casos incomuns são os mais representativos (ou mesmo a totalidade) de casos nos quais os animais sofrem e morrem.

---

[24] Ver também https://en.wikipedia.org/wiki/Survivorship_bias

[25] Para uma discussão detalhada sobre a predação enquanto questão ética, ver o capítulo 31 do Volume VII desta coleção.

2.5.3. Vieses que induzem a uma visão romantizada da vida na natureza

Os vieses a seguir podem induzir as pessoas a terem uma visão excessivamente otimista sobre o modo como os processos naturais afetam os animais na natureza:

Retrospecção rosada[26]: é a lembrança do passado como melhor do que realmente foi.

Declinismo: é a tendência de ver o passado sob uma luz excessivamente positiva e de ver o presente ou o futuro sob uma luz excessivamente negativa.

Embora esses vieses sejam estudados geralmente em termos de como o indivíduo relembra do próprio passado, uma atitude similar pode inclinar as pessoas a terem uma visão romantizada de como é a vida na natureza, por pensarem que antes da intervenção humana as coisas eram boas para os animais.

É claro, frequentemente as práticas humanas causam ainda mais sofrimento e mortes para os animais. Entretanto, uma vez que entendemos como os processos naturais afetam tipicamente os animais, especialmente a dinâmica populacional, e que isso era assim desde muito antes do aparecimento da espécie humana, podemos ver claramente que a ideia de que naturalmente as coisas são boas para os animais é uma ilusão.

A visão romantizada da vida dos animais na natureza é abundante. Normalmente, as primeiras informações que recebemos, desde crianças, refletem essa visão. Isso pode contribuir para que mantenhamos a visão romantizada da vida dos animais na natureza durante toda a vida e resistamos aceitar que ela é falsa, muito por conta do viés de ancoragem:

O viés de ancoragem faz com que confiemos fortemente na primeira informação que recebemos sobre um assunto (a âncora). Interpretamos as informações posteriores a partir dessa âncora, em vez de vê-las objetivamente[27]. Isto pode distorcer o nosso julgamento e impedir-nos de atualizar as nossas crenças.

---

[26] Ver também https://en.wikipedia.org/wiki/Rosy_retrospection
[27] Sobre viés de ancoragem, ver Kahneman (2012, cap. 11).

Em outras vezes a visão romantizada da vida na natureza surge simplesmente por conta de deduções equivocadas. Considere o seguinte exemplo: "a maioria das práticas humanas prejudica os animais; logo, a maioria dos processos naturais os beneficia". Esse é um exemplo de *falácia da falsa dicotomia*, pois assume que, se o resultado das práticas humanas é predominantemente negativo, então necessariamente o resultado de processos naturais é predominantemente positivo, ignorando que ambos podem ser predominantemente negativos.

Algo que pode dar origem à tendência à falsa dicotomia é o pensamento maniqueísta, que consiste na tendência a ver o mundo em termos de polos opostos e associar um deles ao bem e outro ao mal, sem nuances e sem enxergar a possibilidade de aspectos positivos e negativos em ambos os lados. Esse viés facilita a aceitação de falsas dicotomias como "se os humanos são maus para os animais, então a natureza deve ser boa para eles".

Outro é o *viés de compensação moral*[28], que é a tendência de pensar que no mundo há um equilíbrio moral: se há um agente que causa mal, então é porque há outro que compensa esse mal, causando benefícios. Esse viés pode levar à suposição intuitiva (mas não justificada) de que os processos naturais "reparam" ou "equilibram" os danos causados pelos humanos.

2.6. Vieses que influenciam a tentar justificar o sofrimento dos animais selvagens

Diferentemente dos vieses que podem induzir à crença de que a situação dos animais selvagens é boa, há outros que podem fazer com que mesmo pessoas que reconhecem que a situação dos animais selvagens é muito ruim tentem justificá-la. A seguir estão alguns exemplos.

2.6.1. Apelo à agência

Considere os seguintes vieses:

Viés de detecção de agente: é a tendência de presumir a intervenção intencional de um agente em situações que podem não envolver um agente.

[28] Ver Gaucher et al (2010).

Viés teleológico: é a tendência de atribuir propósito a entidades e eventos que não surgiram de ação direcionada.

Esses vieses podem inclinar as pessoas a pensarem que, por trás dos processos naturais, há algum agente querendo que tal situação aconteça.

Entretanto, observe que esses dois vieses sozinhos não são o bastante para dar origem à crença de que não devemos diminuir esse sofrimento, pois apenas induzem a supor que há um agente por trás dos processos naturais, mas não induzem a pensar que necessariamente trata-se de um agente muito inteligente, sábio ou bondoso, nem que esse sofrimento é a única maneira de evitar um mal ainda maior. Essas são suposições adicionais pois, mesmo que houvesse um agente, poderia ser um agente indiferente, ou um agente bondoso mas sem muito poder ou conhecimento sobre como evitar o mal, ou então um agente maldoso com muito conhecimento sobre como maximizar o sofrimento e muito poder para fazê-lo, e assim por diante.

Assim, um terceiro viés que provavelmente contribui para essa visão é o seguinte:

Hipótese do mundo justo[29]: refere-se à crença de que o mundo é justo. Esse viés pode nos inclinar, por exemplo, a acreditar que quem está a padecer de um prejuízo é porque mereceu.

Em linhas gerais, esses vieses em conjunto conduzem à crença de que a natureza é resultado da criação de uma divindade sumamente boa e sábia (ou que a própria natureza é essa divindade), e que então o que devemos fazer é venerá-la, pois tudo está "no seu devido lugar".

De quem é o ônus da prova?

Um proponente dessa visão poderia objetar que nós também não provamos que é impossível haver uma justificativa para todo esse sofrimento e mortes que decorrem de processos naturais. Entretanto, o ônus da prova é de quem acredita que há tal justificativa. A seguir veremos o porquê.

[29] Ver também https://en.wikipedia.org/wiki/Just-world_hypothesis

Imagine que alguém afirmasse que não devemos apagar as chamas de um incêndio porque, de alguma maneira, tal incêndio, apesar do sofrimento e das mortes que causa, é a única maneira de evitar um mal muito pior. Caberia a quem faz essa afirmação mostrar que esse é o caso.

O mesmo vale para quem afirma que esse é o caso em relação ao sofrimento e as mortes decorrentes de processos naturais. Porém, se quem faz essa afirmação sequer consegue pensar em como isso seria possível (apenas limita-se a dizer que não é impossível), então não oferece razão alguma para pensarmos que esse pode ser o caso. Então, temos todas as razões para pensar que devemos prevenir o máximo que pudermos esse sofrimento e essas mortes.

Em linhas gerais, o princípio é este: algo ser negativo já é, em si, uma razão para preveni-lo/minimizá-lo. Portanto, o ônus da prova é sempre de quem afirma que algo negativo não deve ser prevenido/minimizado.

2.6.2.Viés de omissão e viés do perpetrador

O viés de omissão[30] é a tendência de julgar omissões prejudiciais como menos erradas do que atos igualmente prejudiciais. Quando essa tendência é mais extrema, ao se comparar determinado ato e determinada omissão prejudiciais, julga-se como menos errada a omissão, mesmo que ela seja mais prejudicial (e até mesmo muito mais prejudicial) do que o ato. Nos casos mais extremos possíveis dessa tendência, julga-se que não temos dever algum quanto a omissões, por mais danosas que elas possam ser.

O ponto é: a vasta maioria das pessoas padece desse viés, muitas vezes neste nível mais extremo possível. Por exemplo, frequentemente tenta-se justificar a negligência em relação ao sofrimento dos animais selvagens que decorre de processos naturais alegando-se que não somos moralmente responsáveis por nossas omissões[31].

Os defensores dos animais não estão isentos desse viés. Muito pelo contrário. Frequentemente esse discurso surge por parte de ativistas da causa animal e autores da área de ética animal,

[30] Ver também https://en.wikipedia.org/wiki/Omission_bias
[31] Para uma discussão detalhada sobre se há ou não relevância moral na distinção entre ato e omissão, e como isso se relaciona à questão da moralidade das nossas decisões que afetam os animais na natureza que são vítimas de processos naturais, ver o capítulo 21 do volume VII desta coleção. Para um tratamento ainda mais extenso, ver Cunha (2022, cap. 7).

que defendem que devemos nos preocupar apenas com os danos que resultam de ação humana.

Entretanto, mesmo no caso dos ativistas da causa animal e autores da área de ética animal, frequentemente o viés de omissão é subordinado ao antropocentrismo, pois normalmente não defendem que não temos obrigação de ajudar humanos quando o que os prejudica são os processos naturais (muito menos diriam que é errado ajudar). Isso mostra que o especismo antropocêntrico está fortemente presente mesmo entre ativistas da causa animal e autores da área de ética animal.

Como observado por Vinding (2020a), o viés de omissão pode ter raízes no viés do perpetrador[32], que é a tendência de nos importarmos mais com o sofrimento intencionalmente causado. Ver um animal sofrer nas mãos humanas tende a produzir indignação, pois é muito nítido que o sofrimento ocorreu por conta da decisão de um agente que poderia tê-lo evitado. Em contrapartida, ver um animal sofrer por causas naturais pode até fazer com que as pessoas lamentem a situação, mas normalmente isso não produz a mesma indignação, pois o sofrimento não foi causado por um agente com a intenção de produzi-lo. Entretanto, apesar de o dano não ter tido *origem* na decisão de um agente, se é possível ajudar, o fato de o dano *continuar* é resultado da omissão, por conta dos agentes escolherem não ajudar. Portanto, há exatamente as mesmas razões para sentir indignação. Mas, como a omissão não é tão aparente quanto um ato, tendemos a não perceber isso.

2.7. Vieses que inclinam a se duvidar da viabilidade de se ajudar os animais selvagens

Uma das principais objeções à proposta de ajudar os animais selvagens é a alegação de que o problema é intratável (ou que, pelo menos, a tratabilidade é bem baixa)[33]. Como observado por Vinding (2020a), há várias razões pelas quais essa crença é falsa:

(1) Já tomamos inúmeras decisões que afetam os animais selvagens. Assim, as políticas ambientais poderiam ser adaptadas de modo a terem a meta de diminuir o sofrimento dos animais, em vez de serem guiadas por valores ambientalistas.

[32] Sobre como o viés de omissão e o viés do perpetrador influenciam na negligência do sofrimento dos animais selvagens (inclusive por parte dos defensores dos animais), ver Tomasik (2013) e Davidow (2013).
[33] Para uma discussão detalhada sobre questões relacionadas à tratabilidade da situação dos animais selvagens, ver os capítulos 23 até 28 do volume VII desta coleção.

(2) Existem várias intervenções que são feitas há muito tempo que ajudam os animais na natureza de forma significativa.

(3) O escopo dessas intervenções poderia ser aumentado com o tempo, com o desenvolvimento de áreas como a biologia do bem-estar por exemplo.

(4) Podemos ajudar de maneira indireta, argumentando contra o especismo e a favor da importância de se pesquisar como ajudar os animais selvagens.

Algumas pessoas acreditam que não há como ter um impacto significativo em ajudar os animais selvagens por não saberem dessas informações. Entretanto, há pessoas que sabem dessas informações mas mantêm aquela crença devido à influência de certos vieses. A seguir estão exemplos de dois desses vieses que podem influenciar aquela crença.

2.7.1. Viés de proporção

O viés de proporção nos inclina a medirmos a eficácia de uma intervenção em termos do quanto o seu resultado representa da porcentagem total de um problema, e a negligenciar a quantidade real de benefício produzido.

Por exemplo, esse viés pode inclinar alguém a pensar que é melhor usar certo recurso para ajudar 10 vítimas de um problema com 100 vítimas (pois são 10%) do que usar o mesmo recurso para ajudar 100 vítimas de um problema com 2000 vítimas (pois são 5%). Nesse caso, a pessoa ajudaria 10 vezes menos vítimas achando que estaria ajudando o dobro (ou, pior, *sabendo* que está ajudando 10 vezes menos!).

Esse viés é especialmente relevante no contexto do sofrimento dos animais selvagens, dada a enorme escala em que ocorre. Por exemplo, uma objeção à proposta de ajudar os animais selvagens diz que, mesmo que consigamos ajudá-los em uma enorme quantidade de casos, fazê-lo não seria uma maneira eficiente de utilizar nossos recursos, pois, dada a quantidade astronômica de vítimas, mesmo que ajudássemos trilhões deles, isso ainda representaria uma

fração pequena do total. De acordo com essa objeção, deveríamos focar nos animais explorados, pois a porcentagem do problema que conseguiríamos resolver seria maior[34].

O viés de proporção pode levar-nos a cometer grandes desperdícios de recursos que poderiam salvar muitas vítimas. Por exemplo, imaginemos que com uma mesma quantia de recursos conseguimos, ou ajudar 90% dos animais do problema A, ou ajudar em igual medida 0,1% dos animais do problema B (que estão todos em uma situação igualmente ruim à dos animais do problema A). Se nos guiarmos pela proporção, escolheremos resolver 90% do problema A. Mas, suponhamos que o problema A tenha um trilhão de animais, e o problema B tenha um quatrilhão de animais. Lembre-se que 90% de um trilhão são 900 bilhões, e que 0,1% de um quatrilhão é um trilhão. Se nos guiarmos pela proporção estaremos ajudando 100 bilhões de animais a menos.

2.7.2. Viés temporal

O viés temporal nos inclina a dar uma importância menor a cada momento, dependendo do quão distante está do momento presente, conduzindo a uma desconsideração do impacto em longo prazo de nossas decisões, incluindo das estratégias de ativismo[35].

Esse viés nos inclina a ter uma visão imediatista e a pensar que, se algo não é possível no momento, então nunca será possível. Pior ainda: pode nos inclinar a pensar que algo benéfico não deve ser feito apenas porque os efeitos positivos ocorreriam em longo prazo, e não agora ou no futuro próximo.

Há muitas coisas que já estão sendo feitas agora para ajudar os animais selvagens. Na verdade, muitas delas são feitas já há muito tempo. Entretanto, muito mais poderia ser feito em longo prazo, se houver incentivos o bastante para a pesquisa. O viés temporal pode ser um dos fatores que conduzem à crença de que não vale a pena tentar esse tipo de investimento.

---

[34] Essa objeção é discutida em detalhes no capítulo 25 do volume VII desta coleção.
[35] Esse tema é discutido em detalhes durante todo o volume IX desta coleção.

2.8. Vieses que inclinam a subestimar a receptividade do público

2.8.1.Viés da bolha

Comumente ativistas da causa animal defendem que o público em geral não aceitará a proposta de ajudar os animais selvagens porque a maioria do público não é vegano. Afirmam algo como: "se nem os veganos aceitam ajudar os animais selvagens, e se as pessoas não aceitam sequer o veganismo, como poderão aceitar ajudar os animais selvagens?".

O efeito do falso consenso ocorre quando os indivíduos superestimam o quanto as outras pessoas compartilharão as suas crenças, valores e comportamentos. Ele induz as pessoas a projetarem suas atitudes e ideias pessoais nos outros. Como veremos a seguir, esse viés, juntamente com a heurística de disponibilidade, pode estar na base da ideia de que o público dificilmente aceitará a proposta de ajudar os animais selvagens.

Como vimos no item 2.5.1, a heurística de disponibilidade é o viés que faz com que pensemos que aqueles casos dos quais lembramos com mais facilidade são necessariamente os mais representativos. Como os casos que logo vêm à mente desses ativistas são as opiniões deles próprios e dos veganos sobre ajudar os animais selvagens (e uma boa parte deles se posiciona contrariamente a tal ajuda), podem ter uma impressão errada do que a maioria das pessoas pensa sobre ajudar animais na natureza.

É claro, o efeito de falso consenso e a heurística de disponibilidade também podem inclinar quem é a favor de ajudar os animais selvagens a pensar que a maioria do público também será a favor. Este também é um risco. Entretanto, o fato de a maioria do público não ser vegano e de muitos veganos não aceitarem a proposta de ajudar os animais selvagens não mostra que a maioria do público tenderá a rejeitar a proposta de ajudar os animais selvagens. Veremos por que a seguir.

Várias crenças equivocadas estão na base da ideia de que o público em geral rejeitará a proposta de ajudar os animais selvagens. Em primeiro lugar, é equivocado pensar que, para se aceitar a proposta de ajudar os animais selvagens, é necessário ser vegano (ou que veganos são mais propensos a aceitá-la do que não veganos).

Como observado por Vinding (2020a), a maioria das pessoas pode ter uma resistência muito maior ao veganismo do que à proposta de ajudar os animais selvagens. Isso porque o veganismo pede que elas mudem um comportamento no quão já investiram muito e continuam a investir todos os dias. Entretanto, não haveria nada de equivalente em relação à proposta de ajudar os animais selvagens. Nesse caso as pessoas não teriam que mudar um comportamento no qual já investiram. Na verdade, em suas vidas pessoais, elas não teriam que mudar quase nada. Apenas teriam de se posicionar a favor de ajudar os animais selvagens[36].

Analogamente, é possível que as pessoas que se intitulam veganas tenham uma resistência maior à proposta de ajudar os animais selvagens do que à população em geral. Por exemplo, apesar de a consideração pelos animais e o ambientalismo partirem de ideais opostos, boa parte das pessoas que se considera vegana não percebe essa diferença e tende a ser mais ambientalista do que a população em geral, valorizando ideais como manter a natureza livre de intervenção humana, mesmo quando isso for extremamente prejudicial aos animais. Por isso, podem tender a rejeitar mais fortemente a proposta de ajudar os animais selvagens do que a população em geral[37]. Além disso, como se posicionar contra intervir na natureza é um comportamento no qual muitos desses veganos já investiram, podem ter uma tendência maior a resistirem mudá-lo do que a população em geral.

Em resumo, caso façamos generalizações apressadas a partir da posição dos veganos sobre a proposta de ajudar os animais selvagens, podemos estar a subestimar a probabilidade de aceitação dessa proposta por parte do público em geral.

2.8.2. Viés da bolha ou racionalização?

É preciso levar em conta também a possibilidade de, em muitos casos, o discurso de que "não adianta divulgar a proposta de ajudar os animais selvagens porque ninguém vai se importar com isso mesmo", seja uma racionalização, e não o motivo real pelo qual a pessoa acredita que não devemos divulgar a proposta de ajudar os animais selvagens.

---

[36] Existe uma crença equivocada de que a proposta de ajudar os animais selvagens implica que todas as pessoas tenham que intervir na natureza para ajudar os animais (e que, por isso, ela é muito exigente). Entretanto, não é isso que tal proposta reivindica. Ela reivindica que haja programas especializados, conduzidos por profissionais das áreas das ciências da vida, que tenham como objetivo diminuir o sofrimento e as mortes dos animais que vivem na natureza. Esse tópico é discutido em mais detalhes no item 21.7 do volume VII desta coleção.

[37] Sobre isso, ver Greig (2017).

Por exemplo, pode ser que a pessoa, apesar de dizer que concorda com a proposta de ajudar os animais selvagens, na verdade discorde e diga "não adianta divulgá-la, porque ninguém vai se importar com isso" como uma tentativa de convencer seus interlocutores a desistirem dessa ideia. Na verdade, pode ser que o receio real da pessoa seja que, se divulguemos tal proposta, muitas pessoas passem a se importar com algo que ela não quer que se importem. Então, apesar de ela dizer "não adianta divulgar porque ninguém vai se importar", talvez o seu receio real seja "se divulgarem muita gente pode vir a se importar"[38].

2.9. Conclusão

Abordamos acima vimos vários vieses que podem influenciar a percepção das pessoas em relação à questão do sofrimento dos animais selvagens.

Como observado por Vinding (2020a), esses vieses podem influenciar mesmo aquelas pessoas que já os perceberam, pois "a programação central da nossa cognição moral não muda instantaneamente". Assim, é necessária uma vigilância constante.

Há algumas pesquisas que sugerem que, em relação a alguns vieses, o próprio fato de perceber a sua existência já contribui para diminuir a sua influência[39]. Entretanto, em relação a outros vieses, isso não é suficiente[40].

De qualquer maneira, uma dificuldade central, no que diz respeito à tentarmos diminuir a influência de vieses, é que estes estão enraizados em nossa cognição e, portanto, são intuições, e geram sentimentos fortes. Em contrapartida, a percepção de que as crenças que são resultado de vieses estão equivocadas, pelo menos de início, não produz uma sensação semelhante. Nesse caso, é como se as conclusões intelectuais não estivessem ainda enraizadas em forma de sentimentos, intuições e heurísticas. Entretanto, uma razão pela qual isso é assim é que essas conclusões são novas. Talvez seja possível que, com a prática, elas venham também a se tornar uma segunda natureza.

---

[38] Nesse caso trata-se de um caso de objeção normativa disfarçada de objeção estratégica. Para uma discussão sobre esses tipos de caso ver o capítulo 8 do volume VIII desta coleção.
[39] Ver Caviola (2014).
[40] Ver Kahneman (2011).

Isso vai em direção ao que Aristóteles mencionava em relação às virtudes[41]. As virtudes são desenvolvidas ao longo do tempo, por meio da repetição habitual, até que se tornem uma segunda natureza. Normalmente isso é discutido em termos de virtudes morais. Entretanto, isso aplica-se igualmente às virtudes epistêmicas, o que inclui tentar diminuir a influência de vieses. Assim, a prática constante parece ser essencial para se obter sucesso em superar (ou, pelo menos, diminuir a influência de) vieses, sejam vieses morais ou cognitivos.

[41] Ver Aristotle (2021 [ca. 330 BC]., livro II, cap. 1 a 4).

3.Vieses que contribuem para a negligência do longo prazo e dos riscos-s

3.1. Introdução

Neste texto abordaremos vieses que podem influenciar a darmos pouca importância às questões éticas relacionadas ao longo prazo e também aos efeitos de longo prazo de nossas decisões, o que afeta também o planejamento de estratégias de ativismo, seja lá em que causa.

Veremos também os vieses que podem influenciar mesmo pessoas que se preocupam com questões relacionadas ao longo prazo a negligenciarem especificamente os riscos de que no futuro o sofrimento seja multiplicado a níveis astronômicos (conhecidos como riscos-s), tornando o sofrimento existente atualmente "um grão de areia" em comparação.

A presença desses vieses pode explicar por que mesmo pessoas que se preocupam com o futuro em longo prazo tendem a focar em riscos-x (que são os riscos de extinção da humanidade) e a darem pouca ou nenhuma importância aos riscos-s.

3.2. Vieses que contribuem para uma negligência das questões relacionadas ao futuro

Os vieses a seguir nos inclinam a negligenciarmos questões relacionadas ao futuro.

Viés temporal. Consiste em dar um peso menor a um evento quanto mais distante no futuro ele estiver. Na base do viés temporal é possível que esteja o egoísmo nos induzindo a dar um peso menor a aquilo que está distante de nós (é como se pensássemos que a época atual é mais importante porque estamos nela).

Heurística de disponibilidade. Consiste em pensar que os casos dos quais lembramos com mais facilidade são necessariamente os mais representativos. Este viés também provavelmente desempenha um papel na negligência de questões relacionadas ao futuro, pois os casos concretos de que nos lembramos, obviamente, não dizem respeito ao futuro. Assim, por exemplo, quando as pessoas pensam em quais situações contém a maior quantidade de indivíduos que suas decisões poderiam afetar, normalmente o que lhes vem à mente são situações do momento presente.

Efeito adesão. Como a maioria das pessoas se preocupa apenas com (ou dá maior peso ao) curto prazo, temos uma tendência a fazer o mesmo. Isso é facilitado pelo viés do conservadorismo das crenças, que nos inclina a resistir a abandonar nossas crenças prévias.

Negligência da duração. Esse viés consiste na tendência em negligenciar a duração de um evento na hora de avaliar o quão bom ou ruim ele é[42]. O futuro em longo prazo poderá ter uma extensão vastíssima (e, portanto, conter um número astronomicamente maior de seres sencientes). O viés de negligência da duração nos inclina a não levarmos isso em conta quando avaliamos a importância do futuro.

Viés do presente. Tendência de escolher retornos mais imediatos em vez dos retornos que virão mais tarde no futuro, mesmo quando os retornos imediatos são menores[43].

Viés de avaliação. Faz com que pensemos que aquilo que é mais fácil avaliar também é mais importante[44]. Como as consequências de curto prazo são mais fáceis de serem estimadas, esse viés pode fazer com que pensemos que elas são mais importantes, ou que necessariamente teremos um impacto mais positivo se priorizarmos o curto prazo. Se fizermos isso, não estaremos calculando adequadamente o valor/desvalor esperado da decisão. Isso será melhor explicado a seguir.

3.3. Vieses que contribuem para que não levamos em conta o valor/desvalor esperado

O valor/desvalor esperado de um cenário é obtido multiplicando-se *o quão bom/ruim é o cenário* pela sua *probabilidade de ocorrer*[45]. Os vieses a seguir tendem a influenciar a não considerarmos o valor/desvalor esperado de eventos de longo prazo na hora de decidir sobre prioridades e estratégias[46]. Alguns desses vieses induzem a negligenciarmos a probabilidade, enquanto outros induzem a negligenciarmos o quão bom ou ruim é o cenário.

Negligência da probabilidade. Tendência de desconsiderar a probabilidade ao tomar uma decisão sob incerteza.

---

[42] Sobre negligência da duração, ver Kahneman (2012, cap. 35).
[43] Ver também https://thedecisionlab.com/biases/hyperbolic-discounting e https://en.wikipedia.org/wiki/Hyperbolic_discounting
[44] Sobre o viés de avaliação, ver Caviola et al (2014)..
[45] Sobre essa forma de medir, ver Tomasik (2016 [2007]), Baumann (2022, p. 20-1).
[46] As questões éticas relacionadas ao futuro em longo prazo foram o tema de todo o volume IX desta coleção.

Efeito de ambiguidade. Tendência de evitar opções nas quais a probabilidade de um resultado favorável é desconhecida (ele ocorre devido à aversão à incerteza)[47].

Viés de risco zero. Preferência por reduzir um risco pequeno a zero em vez de uma redução maior em um risco maior[48]. Este viés também está relacionado à preferência pela certeza absoluta, e nos inclina a optar por situações em que podemos eliminar completamente o risco, em detrimento de alternativas que possam realmente oferecer mais benefícios.

Negligência ou insensibilidade ao escopo. Tendência de não levar em conta o tamanho de um problema ao avaliá-lo. Por exemplo, estar disposto a pagar o mesmo valor para salvar 2.000 indivíduos ou 20.000 indivíduos (ou mesmo pagar mais para salvar menos).

3.4. Confiança em intuições

Um dos principais motivos pelos quais os vieses exercem tanta força sobre nós é que eles são altamente intuitivos: à primeira vista possuem a aparência de serem raciocínios evidentemente corretos, apesar de não serem. É por esse motivo que a confiança em intuições está entre os principais fatores que fazem com que sigamos vieses.

O que estamos a chamar aqui de intuições são aquelas respostas automáticas que temos quanto a uma questão antes de avaliá-la criticamente. Em certos casos, uma intuição pode dizer respeito a descrever os fatos. Por exemplo, as pessoas de séculos atrás tinham a intuição de que o sol girava em torno da Terra e de que a Terra era plana. Em outros casos, uma intuição pode dizer respeito a avaliar o que devemos fazer. Por exemplo, a maioria das pessoas têm a intuição de que os humanos merecem maior consideração do que os animais não humanos, de que atos danosos são mais errados do que omissões igualmente danosas (ou mesmo do que omissões mais danosas), e de que não devemos nos preocupar com a maneira como nossas decisões afetam os seres sencientes que existirão em um futuro distante.

Isso não significa que toda intuição esteja necessariamente errada. É possível que, após análise minuciosa, concluamos que temos boas razões para manter determinada crença inicial.

---

[47] Ver também https://en.wikipedia.org/wiki/Ambiguity_effect
[48] Ver também https://en.wikipedia.org/wiki/Zero-risk_bias

Entretanto, uma intuição também pode ser simplesmente um preconceito que possui a aparência de estar correto simplesmente porque acreditamos nele por muito tempo, porque todo o restante da sociedade o aceita, ou porque nosso cérebro possui a tendência de acreditar nele. Em resumo, o fato de um pensamento nos despertar um sentimento forte de que está correto não é, por si só, uma razão para pensarmos que ele está correto. Muito pelo contrário: é uma razão para testá-lo em dobro, pois o próprio sentimento forte de que um pensamento está correto pode ser um dos motivos pelos quais não percebemos que está errado.

A palavra intuição é utilizada por vezes com um sentido diferente, como sinônimo daquelas crenças que não são derivadas de outras[49]. Por exemplo, imagine que alguém me pergunte por que evitei de esbarrar meu cotovelo na mesa, e eu responda que é porque sentirei dor se esbarrar. Imagine que a pessoa então me pergunte por que quero evitar sentir dor, e eu responda que é porque ela é uma experiência negativa. Imagine que então a pessoa me pergunte por que quero evitar uma experiência negativa, e eu responda que é pelo próprio fato de ser negativa, e ponto final. Algumas pessoas diriam que a afirmação "eventos negativos geram razões para serem evitados" é uma intuição, no sentido de que é onde a justificação chega a um fim, isto é, uma afirmação que não é derivada de outra.

Entretanto, esse é um sentido diferente da palavra. Uma crença pode ser uma intuição nesse segundo sentido sem sê-lo no primeiro. Por exemplo, pode ser que alguém tenha testado a crença "eventos negativos geram razões para serem evitados" e continue a mantê-la por não ter encontrado nenhuma boa razão para rejeitá-la (nesse caso, não seria mais uma intuição no sentido de ser uma resposta automática que não foi submetida a escrutínio). No que se segue utilizaremos a palavra intuição sempre como sinônimo de resposta automática.

Uma das razões pelas quais intuições estão tão ligadas a vieses é que normalmente elas geram sentimentos fortes correspondentes (seja por termos acreditado naquilo por muito tempo, seja porque a maioria das pessoas também a mantêm, seja por conta de uma tendência biológica). Por outro lado, as conclusões que são resultado de um exame minucioso logo de início podem não gerar um sentimento forte correspondente.

[49] Para um exemplo desse uso, ver Horta, Teran (2021).

Entretanto, com o tempo de prática, também é possível que as conclusões que nos soavam contraintuitivas comecem a gerar respostas emocionais também (e, então, nossas intuições comecem a mudar). Por exemplo, suponhamos que alguém conclua que é injustificável dar um menor peso aos animais não humanos e aos seres sencientes que existirão no futuro. Imaginemos que, de início, essa conclusão não gere um sentimento de indignação diante da negligência dessa questão. É possível que, com o passar dos anos de aplicação desse princípio, a resposta emocional vá aumentando, e o que passe a soar estranho e a gerar indignação é não dar igual peso aos animais não humanos e aos seres sencientes futuros.

3.5. Vieses que contribuem para uma negligência dos riscos-s

Riscos-s são riscos de que o sofrimento existente atualmente seja multiplicado no futuro em muitas ordens de magnitude. Todos os vieses que vimos acima podem contribuir para uma negligência em relação à preocupação com os riscos-s, uma vez que são vieses que nos inclinam a negligenciarmos questões relacionadas ao futuro.

Entretanto, curiosamente, a discussão sobre riscos-s é relativamente rara mesmo entre pessoas que tem como meta a preocupação com o futuro em longo prazo. Essas pessoas tendem a focar quase que exclusivamente em riscos-x (que são os riscos de extinção da humanidade ou de, pelo menos, de um colapso da civilização). A seguir estão alguns vieses que podem influenciar especificamente uma negligência em relação aos riscos-s[50].

3.5.1. Especismo

Como a esmagadora maioria dos indivíduos que poderão vir a ser prejudicados caso um risco-s venha a se concretizar não pertencem à espécie humana, a tendência a se dar um peso menor ao bem de indivíduos que não pertencem à espécie humana (ou mesmo a desconsiderá-los completamente) provavelmente é uma das tendências que mais contribui para a negligência em relação aos riscos-s.

3.5.2. Viés de otimismo e viés pró inovação

[50] Salvo alguns acréscimos, a lista apresentada aqui é, basicamente, um resumo da lista apresentada por Baumann (2022, p. 41-6).

O viés de otimismo é a tendência para ser demasiadamente otimista. Alguém que possui essa tendência tende a subestimar enormemente a probabilidade de resultados indesejáveis .

Já o viés pró-inovação é a tendência de se ter um otimismo excessivo em relação à utilidade de uma invenção ou inovação, o que impede de identificar as suas limitações e fraquezas.

Esses dois vieses em conjunto podem fazer com que várias pessoas sejam excessivamente confiantes em relação ao futuro, especialmente em relação ao impacto de novas tecnologias. Por exemplo, podem fazer com que as pessoas negligenciem fortemente a possibilidade de as tecnologias futuras multiplicarem o sofrimento a níveis gigantescos.

Entretanto, também é preciso levar em conta que há vieses que podem influenciar na direção oposta, nos inclinando a superestimarmos a escala e a probabilidade dos riscos-s. Um exemplo é o viés de pessimismo. Como observado por Baumann (2022, p. 45,6), a maioria das pessoas acha mais interessante pensar sobre cenários extremos do que sobre cenários mais comuns (é por isso que a ficção científica sobre cenários distópicos é tão popular). Entretanto, em relação à maioria das pessoas, parece que a tendência maior é desconsiderar os riscos-s do que ter uma preocupação excessiva com eles.

3.5.3. Substratismo

Até o momento, pelo que sabemos, parece que todo ser senciente pertence ao reino animal. Entretanto, é possível que isso venha a mudar no futuro. Se a senciência aparecer toda vez que a matéria estiver organizada em determinadas configurações, independentemente do material que compõe essa matéria[51], então talvez no futuro cheguem a existir seres sencientes não orgânicos (em meios digitais, por exemplo)[52] – caso no futuro esses meios estiverem configurados de modo a desempenhar exatamente as mesmas funções de um cérebro, por exemplo. Isso tudo é incerto, mas é uma possibilidade.

Se a senciência não orgânica for possível, então esses seres poderão vir a ser muito numerosos. Por exemplo, hoje em dia é fácil copiarmos arquivos em computadores e na internet. Pode ser que no futuro venha a ser fácil produzir, por exemplo, simulações de

[51] Em filosofia da mente, essa visão é conhecida como *funcionismo*. Sobre funcionalismo, ver Levin (2023).
[52] Sobre essa possibilidade, ver Tomasik (2015); Baumann (2022, p. 11-13).

universos inteiros em meios digitais, repletos de seres sencientes reais[53]. Esses seres, apesar de sencientes, poderão ter comportamentos muito diferentes dos seres sencientes que conhecemos hoje. Poderão não ter rostos, nem gritar[54]. Por isso, poderá ser muito difícil sentir empatia por eles, e como resultado esses seres o tempo todo sofrerem atrocidades como sofrem hoje os animais não humanos (ou talvez até algo pior). Por exemplo, os animais não humanos já são muito mais similares aos humanos em termos de comportamento e expressões e, ainda assim, a maioria das pessoas não lhes dá sequer o mínimo de consideração.

Assim, uma tendência que pode aumentar significativamente os riscos-s no futuro é o *carbonismo*. Assim como o antropocentrismo é uma forma de especismo contra quem não pertence à espécie humana, o carbonismo é uma forma de substratismo contra quem não é orgânico.

Por essa razão, é extremamente importante enfatizar que devemos considerar os animais não humanos porque são sencientes, e não porque são animais, porque são organismos naturais, porque são seres vivos ou por qualquer outro motivo. Isso aumentará as chances de as pessoas virem a considerar outros tipos de seres sencientes no futuro, caso vierem a existir.

Outra maneira de entender o quão injustificável é o carbonismo é imaginar o seguinte experimento mental: suponhamos que descobríssemos que vivemos em uma simulação (e que tudo o que está à nossa volta, incluindo nosso corpo, não é orgânico, e sim, feito de um substrato digital)[55]. Será que, por isso, nosso próprio bem-estar não deveria importar? Será que, por isso, deveria importar menos? Claramente não. Deveria importar exatamente na mesma medida, continuaríamos igualmente capazes de ser prejudicados ou beneficiados. Se é assim, então não há justificativa para darmos um peso menor aos (muito menos para desconsiderar os) seres sencientes não orgânicos, caso venham a existir no futuro.

---

[53] Baumann (2022, p. 13).
[54] Baumann (2022, p. 12).
[55] Bostrom (2003) defende, inclusive, que, se no futuro os humanos forem capazes de construir simulações contendo seres sencientes, então a probabilidade de que nós mesmos estejamos em uma simulação é altíssima. O argumento do autor é o de que uma das três possibilidades a seguir é verdadeira: (1) civilizações avançadas nunca chegam a ter o poder de produzirem simulações (por exemplo, por que se autodestroem antes disso); (2) civilizações avançadas chegam a ter esse poder, mas não têm interesse em rodar simulações ancestrais; (3)civilizações avançadas rodam inúmeras simulações. O autor defende que, se a terceira possibilidade for verdadeira, então é muito mais provável que estejamos em uma dessas inúmeras simulações do que no universo original não simulado. Por exemplo, suponhamos que haja 1 universo original e 1 milhão de universos simulados. A probabilidade de estarmos no universo original seria apenas de uma em um milhão.

3.5.2. Wishful thinking (pensamento desejoso)

Wishful thinking: é a tendência de pensar que aquilo que gostaríamos que fosse verdade é, de fato, verdade.

Gostaríamos que o futuro fosse maravilhoso. Então, pensar que é possível que venha a ser terrível pode ser perturbador. Por isso, buscar prevenir riscos-s pode não ser inspirador como pensar em um futuro maravilhoso ou como ajudar indivíduos vivos agora. Então, como observado por Baumann (2022, p. 42), por causa disso pode haver uma tendência de as pessoas não se importarem com os riscos de sofrimento futuro, especialmente se elas próprias estão em situações seguras.

3.5.3. Desaparecimento da compaixão

O viés desaparecimento da compaixão faz com que, quanto mais vítimas uma situação contenha, menos importância damos a ela. Podemos reconhecer que uma catástrofe de larga escala é muito pior, mas em termos de sentimentos, tendemos a não captar o quão ruim ela é em proporção ao seu tamanho e, consequentemente, tendemos a não dar a devida importância ao problema em questão.

Como a questão dos riscos-s é, de todas, a que potencialmente afetaria o maior número de vítimas, considerações sobre riscos-s normalmente não geram o sentimento forte que gera uma única vítima identificável (ainda mais por se tratar de vítimas que ainda não existem).

3.5.4. Viés de proporção

O viés de proporção nos inclina a medirmos a eficácia de uma intervenção em termos do quanto o seu resultado representa da porcentagem total do problema que ela aborda, em vez de medi-la com base no benefício produzido. Por exemplo, esse viés pode inclinar alguém a pensar que é melhor usar certo recurso para ajudar 10 vítimas de um problema com 100 vítimas (pois são 10%) do que usá-lo para ajudar 100 vítimas de um problema com 2000 vítimas (pois são 5%). Nesse caso, a pessoa ajudaria 10 vezes menos vítimas achando que estaria ajudando o dobro (ou, pior, sabendo que está ajudando 10 vezes menos vítimas).

Assim como acontece no caso da negligência do sofrimento dos animais selvagens, que abordamos no Capítulo 2, o viés de proporção pode nos inclinar a negligenciar (ou mesmo a sermos contra) o foco no longo prazo e nos riscos-s. Por exemplo, poderia nos inclinar a pensar que, mesmo que consigamos beneficiar uma quantidade enormemente maior de indivíduos se focarmos no longo prazo, como o futuro em longo prazo é muito vasto, isso ainda representaria uma porcentagem ínfima do total de indivíduos que existirão ao longo do futuro. Isso poderia nos inclinar a pensar equivocadamente que vale mais a pena ajudar uma quantidade muitíssimo menor de indivíduos de algum problema do presente ou do curto prazo, apenas porque representariam uma porcentagem maior de vítimas do problema em que se encontram.

3.5.5. Digitalização de crenças

A digitalização de crenças é a tendência de pensar em probabilidades que são, ou 0, ou 1, em vez de levar em conta a incerteza.

Essa tendência faz com que, quando uma hipótese é improvável, as pessoas pensem que as chances de ela ocorrer são nulas, mesmo concordando que a hipótese não é negligível. Analogamente, uma hipótese plausível é normalmente tomada como garantida, mesmo quando há incerteza considerável. Então, alguém poderia descartar determinado risco-s por pensar equivocadamente que sua probabilidade é zero.

A digitalização de crenças também pode fazer-nos focar em um leque muito estreito de riscos-s, pois podemos estar excessivamente confiantes de que eles ocorrerão (por exemplo, por serem os riscos que nos chamam mais atenção, algo que tem a ver com o viés de saliência).

3.6. Conclusões

Dado esses vieses, não é surpresa que pouca gente se preocupe com o futuro em longo prazo e, sobretudo, com os riscos-s. Como vimos, mesmo pessoas preocupadas com o longoprazo tendem a negligenciar a questão dos riscos-s. Essa negligência é uma razão para investir

recursos na divulgação e redução de riscos-s[56]. Dado que esse tópico quase não foi abordado, podemos fazer um progresso significativo nele.

Uma estratégia importante para tentar lidar com a influência de vieses em geral, e em especial nesse caso, é tentar permanecer com a mente aberta e não se fechar para pensar em questões controversas e contraintuitivas, e praticar mudar de posição se surgirem novas evidências e argumentos que apresentem boas razões para mudarmos nossas prioridades e estratégias. No próximo capítulo exploraremos essa questão em mais detalhes.

[56] Sobre por que o grau de negligência é um fator importante para decidirmos quais problemas priorizar, ver o capítulo 1 do volume VIII desta coleção.

4. Vieses cognitivos e sua influência em nossas decisões que afetam os animais

4.1. Vieses que contribuem para resistência a revisar crenças e estratégias

Neste capítulo abordaremos vieses que podem influenciar as pessoas a resistirem discutir novas questões e a revisarem suas crenças, sejam crenças sobre fatos, sobre questões éticas ou sobre estratégias para alcançar uma meta.

Esses vieses influenciam não apenas as pessoas que nunca tiveram contato com a causa animal, mas também os próprios ativistas da causa animal e autores da área de ética animal.

4.2. Efeito de credencial moral

O efeito de credencial moral ocorre quando alguém que faz algo de bom se permite não ser tão bom no futuro.

Esse viés pode estar na base da resistência que as pessoas que focam em resgatar animais abandonados têm ao veganismo (e mesmo da resistência que as pessoas em geral têm ao veganismo, uma vez que as pessoas em geral normalmente se consideram boas pessoas).

Entretanto, esse viés também pode influenciar as pessoas veganas a acharem que não precisam se preocupar com outras questões que afetam os animais, como as diferenças entre consideração pelos animais e ambientalismo, o sofrimento dos animais selvagens e questões relacionadas ao futuro em longo prazo.

Em resumo, o fato de alguém se considerar uma pessoa boa, paradoxalmente, pode incliná-la a se permitir negligenciar questões éticas importantes.

4.3. Vieses que inclinam a rejeitar ouvir os interlocutores

A resistência à mudança de crenças e de atitudes é algo extremamente comum. Por exemplo, muitas pessoas resistem fortemente a aceitar que a exploração animal é injusta. Entretanto, a resistência à mudança de crenças também afeta os ativistas da causa animal. Por exemplo, como mencionado, há vários ativistas que apresentam uma resistência a pensar em outras

questões para além do veganismo, como a proposta de prevenir o sofrimento dos animais selvagens que decorre de processos naturais e a preocupação com o futuro em longo prazo. A resistência é algo comum mesmo em relação a sugestões de mudança de estratégia.

Em resumo, é comum que haja resistência a argumentos que apontem que estamos a fazer algo de errado. Inúmeras vezes essa resistência surge mesmo antes de se ouvir os argumentos do interlocutor. A seguir, estão alguns vieses que podem estar na base da tendência de se rejeitar uma ideia mesmo antes de se ouvir os argumentos que a embasam.

O viés de atribuição hostil é a tendência de interpretar o comportamento dos outros como tendo intenções hostis, mesmo quando o comportamento é ambíguo ou benigno. Esse viés pode inclinar as pessoas a verem o interlocutor não como alguém que quer que corrijamos uma falha, mas como alguém que tem uma intenção maldosa oculta.

Já a desvalorização reativa refere-se à tendência para menosprezar propostas feitas pelos outros, especialmente se esses outros forem vistos como antagônicos.

O efeito avestruz, por sua vez, ocorre quando as pessoas evitam informações negativas, incluindo aquelas informações que poderiam ajudá-las a monitorar melhor o progresso de suas metas.

Neste item tratamos especificamente dos vieses que podem nos induzir a não querer ouvir argumentos contrários. Nos próximos itens, serão abordados vieses que podem nos induzir a resistir a abandonar nossas crenças anteriores, mesmo que tenhamos escutado os argumentos contrários e concordado com eles.

4.4. Vieses que inclinam a defender o modo como as coisas já são

Frequentemente, uma ideia é rejeitada não porque achamos que há bons argumentos contra ela, mas, simplesmente, por ela propor uma mudança em relação ao modo como já pensamos e/ou agimos. Os vieses a seguir, por si só, inclinam a criar uma resistência a revisarmos nossas crenças e atitudes (seja quanto a questões éticas, seja quanto a estratégias).

Viés do status quo: é a tendência de preferir que as coisas permaneçam como já são, resultando em resistência à mudança[57].

Justificação do sistema: é a tendência para defender e reforçar o status quo, por vezes até mesmo às custas do interesse próprio individual e coletivo.

Viés do conservadorismo: é a tendência à insuficiência em revisar as próprias crenças quando apresentadas novas evidências.

A perseverança da crença é a tendência a se apegar às crenças que já temos mesmo diante de evidências contrárias, resultando em uma resistência a mudar de ideia.

Reflexo de Semmelweis: é a tendência de rejeitar novas evidências que contradizem um paradigma.

Efeito padrão: é a tendência de favorecer a opção padrão quando é possível escolher entre diversas opções.

O viés de ancoragem faz com que confiemos fortemente na primeira informação que recebemos sobre um assunto (a âncora). Interpretamos as informações posteriores a partir dessa âncora, em vez de vê-las objetivamente. Isto pode distorcer o nosso julgamento e impedir-nos de atualizar os nossos planos ou previsões.

O viés de compromisso é a tendência de permanecermos comprometidos com nossos comportamentos passados, especialmente aqueles exibidos publicamente, mesmo que não tenham resultados desejáveis.

A dissonância cognitiva é o desconforto que decorre de termos crenças conflitantes entre si ou atitudes conflitantes com nossas crenças. Uma maneira de lidar com essa dissonância é avaliar qual das crenças ou atitudes devemos rejeitar e em seguida agir de acordo. Entretanto, o conflito geralmente é "resolvido" rejeitando, desacreditando ou evitando as informações que deixam evidente a incoerência.

---

[57] Ver taembém https://en.wikipedia.org/wiki/Status_quo_bias

4.5. Heurística de afeto e apelo a intuições

A heurística de afeto descreve como, ao tomar decisões, frequentemente confiamos em nossas emoções e intuições, em vez de em informações concretas[58]. Isso permite-nos decidir de modo mais rápido e fácil, mas pode distorcer o nosso pensamento e levar-nos a escolhas abaixo do ideal ou mesmo as escolhas ruins, por vezes muito ruins, seja em termos de escolher estratégias para alcançar uma meta, seja em termos de avaliar questões éticas.

A heurística de afeto pode nos induzir a defendermos o status quo, pois nossas intuições são moldadas tanto por fatores genéticos quanto ambientais. Por exemplo, o fato de termos acreditado em algo por muito tempo, e o restante das pessoas fazerem o mesmo, provavelmente criará uma intuição forte de que estamos certos (a crença de que o especismo está certo é um bom exemplo). Suponhamos que depois façamos uma reflexão ponderada e concluamos que nossa crença inicial era completamente injustificável. Essa nova conclusão muito provavelmente não gerará (pelo menos no começo) um sentimento forte como gerava a intuição inicial.

É por essa razão que é tão arriscado nos apoiarmos em intuições para pensar em questões éticas, pois estas podem ser somente nossos preconceitos disfarçados como verdade evidente. Aliás, uma das principais razões pelas quais os vieses exercem tanta influência sobre nós é o próprio fato de serem bastante intuitivos, com uma aparência de estarem corretos, apesar de frequentemente produzirem raciocínios totalmente equivocados.

É claro, o fato de uma crença ser intuitiva não implica que seja necessariamente errada. Entretanto, longe de mostrar que ela está correta, o fato de ela ser intuitiva é uma razão para desconfiarmos dela e a colocarmos sob escrutínio, pois é possível que acreditemos nela não porque ela é razoável, e sim, simplesmente porque ela é intuitiva.

A seguir, veremos mais sobre como nossas crenças frequentemente são moldadas por repetição e por pressão social.

---

[58] Sobre heurística de afeto, ver Kahneman (2012, cap. 13).

4.6. Vieses que influenciam por conta da repetição e pressão social

Considere as seguintes crenças:

- De que o especismo é justificável.
- De que o ambientalismo tem como meta garantir o bem dos animais.
- De que, se deixarmos a natureza seguir o seu curso, isso será melhor para os animais.
- De que não devemos intervir no que é natural.
- De que qualquer tentativa de ajudar os animais na natureza só tornará tudo pior.
- De que não somos moralmente responsáveis por danos naturais.
- De que não precisamos nos preocupar com o futuro em longo prazo.

Essas são crenças que ouvimos repetidamente desde que nascemos. Além disso, são predominantes na sociedade. Esses dois fatores (*repetição* e *pressão social*) podem nos inclinar a resistir a questionar essas e várias outras crenças. Nos dois itens a seguir estão alguns exemplos de vieses conectados a esses dois fatores.

4.6.1. Vieses que influenciam por pressão social

As normas sociais são crenças coletivas sobre quais comportamentos são apropriados em uma determinada situação. É comum as pessoas terem um desejo de serem aceitas pela sociedade ou por grupos específicos, e isso as leva a aceitar as normas sociais frequentemente sem parar para avaliar criticamente essas normas. A seguir está uma lista de fatores relacionados a essa tendência.

Efeito adesão é o hábito de adotar certos comportamentos ou crenças porque muitas outras pessoas fazem o mesmo[59].

Sugestionabilidade: refere-se a quão suscetíveis somos a alterar nosso comportamento com base nas sugestões dos outros.

[59] Ver também https://en.wikipedia.org/wiki/Bandwagon_effect

Ignorância pluralista: ocorre quando acreditamos equivocadamente que as nossas opiniões são diferentes das da maioria. Isso muitas vezes nos leva a suprimir nossas próprias crenças e comportamentos para que se conformem ao que consideramos a norma social. Por exemplo, uma pessoa pode ser contra o especismo, mas ter vergonha de dizer por achar que nenhuma outra pessoa vai concordar. Entretanto, é possível que muitas outras pessoas também sejam contra o especismo e tenham vergonha de dizer pelo mesmo motivo.

4.6.2. Vieses que influenciam por repetição

O efeito de mera exposição é a tendência de desenvolver preferências por certas coisas simplesmente porque estamos familiarizados com elas.

Um viés relacionado é a cascata de disponibilidade, que ocorre quando uma crença coletiva ganha cada vez mais aceitação por meio da sua crescente repetição no discurso público, independentemente de ser ou não uma ideia plausível.

Outro efeito relacionado é o efeito de verdade ilusória. É mais provável que as pessoas identifiquem como verdadeiras afirmações que ouviram anteriormente (mesmo que não se lembrem conscientemente de as terem ouvido), independentemente da validade real da afirmação[60]. Em outras palavras, é mais provável que uma pessoa acredite em uma afirmação familiar do que em uma desconhecida. É por isso que, quando ouvimos uma informação falsa repetida muitas vezes, é comum passarmos a acreditar que ela é verdadeira. Curiosamente, esse efeito acontece mesmo que saibamos inicialmente que a informação é falsa.

4.7. Vieses que inclinam a uma resistência à mudança de estratégia

Os vieses a seguir podem inclinar os ativistas a insistirem em estratégias que já utilizam há muito tempo (mesmo que percebam que elas não são eficientes ou que há outras mais eficientes) e a resistir a tentar novas estratégias.

[60] Sobre isso, ver https://en.wikipedia.org/wiki/Illusory_truth_effect

Efeito de mera exposição: é a tendência de desenvolver preferências por coisas simplesmente porque estamos familiarizados com elas. Esse viés pode nos fazer não apenas insistir nas mesmas estratégias, mas também a rejeitar tentar novas estratégias e abordar novas questões.

Lei do instrumento: é a confiança excessiva em uma ferramenta ou em métodos familiares, ignorando ou subvalorizando abordagens alternativas.

Fixação funcional: é a tendência a não usarmos um objeto de maneiras além de seu uso tradicional, prejudicando a capacidade de inovar e ser criativo na resolução de desafios.

Viés de continuação do plano: é a falha em reconhecer que o plano de ação original já não é apropriado para a situação atual.

Efeito Einstellung: ocorre quando abordamos um problema da maneira que funcionou no passado, mesmo que agora exista outra solução melhor. Isso nos influencia a não considerar outras perspectivas ou opções.

Viés de apoio à escolha: é a tendência de lembrar das próprias escolhas passadas como melhores do que realmente foram.

Justificação do esforço: é a tendência de atribuirmos maior valor a um resultado dependendo do quanto nos esforçamos para alcançá-lo, mesmo que o resultado não seja muito bom.

Escalada de compromisso: acontece quando tenta-se justificar o aumento do investimento atual com base no investimento anterior cumulativo, apesar de novas evidências sugerirem que a decisão provavelmente estava errada.

Falácia do custo irrecuperável: é a tendência de levar adiante uma estratégia se já tivermos investido nela, independentemente de os custos superarem ou não os benefícios.

Efeito de ambiguidade: é a tendência para evitar opções para as quais a probabilidade de um resultado favorável é desconhecida. Esse efeito pode nos inclinar a uma aversão a tentar novas estratégias.

Racionalidade limitada: é a tendência a buscar uma decisão que seja boa o suficiente, em vez da melhor decisão possível.

4.8. Vieses que nos inclinam a pensarmos que sabemos mais do que sabemos

Os vieses a seguir podem nos inclinar a acharmos que sabemos muito mais do que realmente sabemos, e isso resultar em uma falta de interesse em avaliarmos nossos valores, metas e estratégias. Em resumo, esses vieses nos inclinam a acharmos que somos muito inteligentes, e isso nos induz a não pensarmos na possibilidade de estarmos cometendo erros. Frequentemente, esses vieses também induzem as pessoas a pensarem que o público com o qual se comunicam não é muito inteligente.

Viés egocêntrico: é a tendência de confiar demais na própria perspectiva e/ou ter uma opinião mais positiva sobre si próprio do que aquela que corresponde à realidade.

Ilusão de validade: é a tendência de se ter excesso de confiança na precisão dos próprios julgamentos[61]. Esse viés produz frequentemente o efeito de excesso de confiança, explicado a seguir.

Efeito de excesso de confiança. tendência a ter confiança excessiva nas próprias respostas às perguntas. Por exemplo, para certos tipos de perguntas, as respostas que as pessoas classificam como “100% de certeza” acabam por estar erradas 20% das vezes[62].

Superioridade ilusória: é a tendência de superestimar as próprias qualidades desejáveis e de subestimar as próprias qualidades indesejáveis, em comparação a outras pessoas. Também é conhecido como "efeito melhor que a média" ou "viés de superioridade".

Realismo ingênuo: é a tendência de acreditar que nossa percepção do mundo o reflete exatamente como ele é, sem vieses e sem filtros[63].

---

[61] Sobre ilusão de validade, ver Kahneman (2012, cap. 20). Ver também https://en.wikipedia.org/wiki/Illusion_of_validity.
[62] Sobre isso, ver Lichtenstein (1980).
[63] Ver também https://en.wikipedia.org/wiki/Na%C3%AFve_realism_(psychology)

Viés de ponto cego: é a tendência de se ver como menos tendencioso do que as outras pessoas e de identificar mais vieses cognitivos nos outros do que em si mesmo.

Cinismo ingênuo: é esperar mais vieses egocêntricos nos outros do que em si mesmo.

Ilusão de objetividade: é a tendência de acreditar que se é mais objetivo e imparcial do que os outros. Inclusive, as pessoas podem ser capazes de perceber quando os outros são afetados pela ilusão de objetividade, mas normalmente são incapazes de perceber isso em si mesmas.

Ilusão de profundidade explicativa: ocorre quando pensamos que entendemos mais sobre as coisas do que realmente entendemos. Muitas vezes, é somente quando nos pedem para explicarmos um conceito que percebemos a nossa compreensão limitada dele.

Todos esses vieses estão relacionados ao *efeito Dunning-Kruger* e ao *ultracrepidarianismo*, abordados no próximo item.

4.9. A relação entre saber menos, ter mais convicção e ter mais influência

O efeito Dunning-Kruger recebe esse nome em referência aos pesquisadores que o descobriram. O efeito ocorre quando a falta de conhecimento e habilidade de uma pessoa em uma determinada área faz com que ela superestime sua própria competência. Esse efeito também induz as pessoas que são competentes em uma área a pensarem que a tarefa é simples para todos, levando-as a subestimar as suas capacidades. Em resumo, esse efeito diz respeito à tendência dos indivíduos não qualificados superestimarem sua própria capacidade e dos especialistas para subestimarem a sua[64].

Essa tendência pode fazer com que, quanto menos alguém saiba sobre um assunto, mais ela pense que sabe muito e tenha bastante certeza de suas convicções (inclusive, pode incliná-la a pensar que sabe mais do que os especialistas, e até mesmo que os especialistas são ignorantes ou estúpidos). Analogamente, essa tendência faz com que os especialistas, por saberem da complexidade do tema, pensem que sabem muito pouco e tenham mais incertezas em relação às suas convicções sobre o assunto.

[64] Ver também https://en.wikipedia.org/wiki/Dunning%E2%80%93Kruger_effect

Um viés similar é o ultracrepidarianismo, que é a tendência de se fazer afirmações com confiança em assuntos sobre os quais não se conhece muito. Isso frequentemente ocorre por conta da tendência de alguém pensar que, porque sabe bastante sobre algum assunto, então sabe bastante sobre outros.

Entretanto, existem também críticas à metodologia e às conclusões dos estudos realizados por Dunning e Kruger[65]. De acordo com essas críticas, os estudos de Dunning e Kruger mostram que as pessoas possuem uma tendência a se considerar mais competentes do que a média, mas não mostram que as pessoas que sabem pouco necessariamente pensam que sabem muito e vice-versa, nem que essa tendência é intrínseca à maneira como o cérebro humano funciona.

Porém, mesmo que essa crítica esteja correta e não haja essa tendência em termos gerais, certamente há pessoas que sabem pouco sobre um assunto, mas pensam que sabem muito. Como a ignorância geralmente produz uma sensação de certeza (exatamente por não se saber das complexidades do assunto em questão), geralmente quanto mais uma pessoa ignora as complexidades de um assunto, mais ela fala com muita certeza e convicção sobre o assunto em questão. Entretanto, quanto maior a convicção com que uma ideia é apresentada, maior a tendência do público acreditar nela, mesmo que ela não seja lógica[66]. Por conta disso, as pessoas que sabem menos acabam tendo uma vantagem em termos de influência.

O filósofo Bertrand Russell explicitou essa ideia no ensaio *O Triunfo da Estupidez* (*The Triumph of Stupidity*[67]:

> *"A causa fundamental do problema é que, no mundo moderno, os estúpidos estão cheios de certezas, enquanto os inteligentes estão cheios de dúvidas. Mesmo aqueles, entre os inteligentes, que estão mais convictos de alguma coisa, enchem-se de hesitação quando se trata de agir. Já os estúpidos, por não terem dúvidas, são tomados de um zelo missionário. Por isso, as vozes das pessoas inteligentes perdem-se*

[65] Para essas críticas, ver Gaze (2023)
[66] Para ler sobre isso, veja a seção "efeitos sistêmicos" de Pilat; Sekoul (2025 [2021])..
[67] No original: “The fundamental cause of the trouble is that in the modern world the stupid are cocksure while the intelligent are full of doubt. Even those among the intelligent who are most sure of something are full of hesitation when it comes to action. Whereas the stupid, having no doubts, are full of a missionary zeal. Because of this, the voices of intelligent people are lost in the clamour of the ignorant, and the causes that deserve support are left without advocates". O ensaio de Russell foi publicado originalmente no New York American de 10 de maio de 1933, e foi republicado em Rusell (1998 [1931-1935], p. 27).

no clamor dos ignorantes, e as causas que mereceriam apoio acabam ficando sem defensores".

Ou seja, a hesitação dos inteligentes (por reconhecerem a complexidade das questões) abre espaço para que os ignorantes, que não têm dúvidas, dominem o discurso público.

4.10. Vieses que inclinam a um julgamento tendencioso

Os vieses a seguir, que induzem a um julgamento tendencioso, podem estar presentes ao avaliarmos os argumentos em relação a determinada questão ética e também ao avaliarmos as diversas estratégias possíveis para alcançar uma meta.

O raciocínio motivado consiste em avaliar as informações e argumentos visando chegar na conclusão que preferimos. Ele produz um viés de confirmação, que consiste em reparar apenas naquilo que confirma nossas crenças e hipóteses, negligenciando as informações e argumentos que contrariam aquilo que já queremos acreditar[68]. Em outras palavras, ele nos induz a perceber, focar e dar maior credibilidade às evidências e argumentos que confirmam as nossas crenças prévias. Ao mesmo tempo, nos induz a não perceber, não dar tanto peso, ou mesmo a descartar sem analisar, os argumentos e evidências que sugerem que podemos estar errados.

Esses vieses podem influenciar, por exemplo, as pessoas a negarem que os animais sofram terrivelmente na exploração animal ou na natureza em decorrência dos processos naturais, a negarem que o veganismo tem impacto prático, a negarem a possibilidade de ajudar os animais na natureza, ou a afirmarem que qualquer tentativa de ajudar só pioraria as coisas, sem investigar se essas afirmações realmente são plausíveis.

Um viés relacionado e similar é o viés do observador/experimentador (ou viés de expectativa), que é a tendência de repararmos em dados que confirmam nossas expectativas e descartarmos dados que entram em conflito com essas expectativas .

Relacionado a isso tudo está a heurística escolha-a-melhor que é um atalho que utilizamos na escolha entre alternativas com o objetivo de tomarmos decisões rapidamente sem precisar

[68] Ver também https://en.wikipedia.org/wiki/Confirmation_bias

saber todas as informações sobre cada alternativa. Quando empregamos essa heurística, em vez de considerar todas as razões pelas quais poderíamos escolher uma alternativa em vez de outra, escolhemos apenas uma única razão e baseamos a nossa decisão exclusivamente nessa razão.

Um exemplo clássico é a tendência de se pensar que apontar um único efeito negativo de um curso de ação com o qual não simpatizamos inicialmente é suficiente para mostrar que não devemos adotá-lo. Essa atitude é tendenciosa, uma vez que não computa os possíveis efeitos positivos de tal curso de ação, e nem avalia se as outras opções disponíveis não são ainda piores. Por exemplo, mesmo que o curso de ação em questão tivesse apenas efeitos negativos, ainda é possível que fosse o curso de ação menos negativo, em comparação às outras opções disponíveis.

Analogamente, outro exemplo é a tendência de se pensar que apontar um único efeito positivo de um curso de ação com o qual simpatizamos inicialmente é suficiente para mostrar que devemos adotá-lo. Novamente, isso é tendencioso, uma vez que não computa os possíveis efeitos negativos de tal curso de ação, e nem avalia se as outras opções disponíveis não são ainda melhores. Por exemplo, mesmo que a opção que simpatizamos inicialmente tivesse apenas efeitos positivos, ainda é possível que haja outras opções melhores disponíveis.

Esses vieses também estão relacionados à heurística de afeto[69]. Essa heurística é um atalho mental pelo meio do qual escolhermos as opções com base em se elas nos despertam sentimentos positivos ou negativos, em vez de tentar estimar os seus prováveis efeitos positivos e negativos reais. Muitas vezes, mesmo quando percebemos que estamos a fazer isso, em vez de suspeitar da intuição inicial, tendemos a racionalizá-la e a selecionar as informações e argumentos arbitrariamente (e por vezes, até mesmo distorcê-los) para que confirmem o julgamento inicial.

4.11. Vieses que conduzem à aceitação de argumentos ruins

Os vieses a seguir desempenham um papel fundamental em induzir à aceitação de argumentos ruins.

[69] Sobre heurística de afeto, ver Kahneman (2012, cap. 13).

Viés de crença: é um efeito no qual a avaliação de alguém sobre a força lógica de um argumento é enviesada devido ao fato de ela acreditar na conclusão. Esse viés pode nos induzir a aceitar e replicar os argumentos cujas conclusões nós aceitamos (mesmo que os argumentos sejam ruins) e a descartar os argumentos que desafiam nossas crenças (mesmo que os argumentos sejam bons). Isso está relacionado também ao viés do conservadorismo em relação a revisão de crenças, que vimos no item 4.4.

Efeito de verdade ilusória: é a tendência de acreditar que uma afirmação é verdadeira se for mais fácil de processar, ou se tiver sido afirmada múltiplas vezes, independentemente da sua veracidade real.

Heurística de fluência: quanto mais habilmente ou elegantemente uma ideia for comunicada, maior será a probabilidade de ela ser considerada seriamente, seja ela plausível ou não.

Rima como efeito de razão: afirmações rimadas são percebidas como mais verdadeiras.

Viés de autoridade: é a tendência de confiar na opinião de alguém que enxergamos como uma autoridade no assunto e de sermos influenciados por essa opinião, independentemente de a opinião ser ou não plausível. Esse efeito ocorre independentemente de a pessoa ser mesmo uma autoridade no assunto ou não (basta que nós a consideremos uma autoridade).

4.12. Efeito de influência contínua

O efeito de influência contínua ocorre quando uma crença equivocada continua a influenciar a memória e o raciocínio, apesar de já ter sido corrigida e concordarmos com a correção. Um viés relacionado é o efeito de desinformação, onde a memória original é afetada por informações incorretas recebidas posteriormente.

No ativismo animal, dois tipos de atitudes que parecem ser exemplos desse vieses são as seguintes:

(1) Não é raro ativistas da causa animal mencionarem que 80 bilhões de animais são mortos para consumo mundialmente ao ano. Quando lhes é informado que esse é apenas o número de

mamíferos e aves mortos, e que isso representa no máximo 0,2% dos animais mortos para consumo (a esmagadora maioria são animais aquáticos, invertebrados e vertebrados, e invertebrados terrestres), sua reação é normalmente concordarem que é essencial corrigir a estatística que mencionavam. Entretanto, normalmente a atitude posterior é continuarem a mencionar que 80 bilhões de animais são mortos para consumo anualmente.

(2) Não é raro ativistas da causa animal pensarem que o ambientalismo valoriza *em si* o bem dos animais, e que visa preservar o meio ambiente enquanto recurso para os animais. Quando é explicado que ocorre exatamente o oposto — isto é, que o ambientalismo valoriza *em si* entidades não sencientes como ecossistemas e espécies, e normalmente enxerga os animais apenas enquanto meros recursos para a manutenção dessas entidades — vários ativistas reconhecem que estavam enganados, e que é importante explicar isso ao público. Entretanto, depois disso normalmente continuam a enfatizar que a meta final do ambientalismo é o bem dos animais, e a apoiar medidas ambientalistas bastante prejudiciais aos animais.

4.13. Vieses que induzem a uma resistência à argumentação séria

4.13.1. A relação entre vieses e intuições

Em seu clássico sobre vieses, Kahneman (2012, cap. 1) distingue dois modos de pensamento, que chama de *Sistema 1* e *Sistema 2*. O Sistema 1 opera de modo automático e rápido, com pouco ou nenhum esforço e sem nenhuma percepção de controle voluntário. Já o Sistema 2 aloca atenção às atividades mentais laboriosas que o requisitam, incluindo cálculos complexos, leva mais tempo para realizar as operações e investe mais energia.

Os vieses surgem primariamente do modo como opera o Sistema 1, pois surgem de respostas automáticas irrefletidas. Entretanto, o Sistema 1 gera impressões e sensações que são as principais fontes das crenças explícitas e escolhas deliberadas do Sistema 2 (por conta disso, os vieses podem se "esconder" na base das crenças e escolhas do Sistema 2). O autor enfatiza, contudo, que, apesar disso, há circunstâncias nas quais o Sistema 2 consegue dominar os impulsos e associações do Sistema 1, e então nessas circunstâncias o agente consegue modificar suas crenças e decisões com base nas deliberações feitas pelo Sistema 2.

Em psicologia, normalmente os vieses são discutidos em termos de conduzirem a erros sistemáticos de raciocínio que dizem respeito a descrições de fatos, cálculos e em termos de raciocínio instrumental (isto é, em termos de escolher os meios para alcançar determinada meta). Entretanto, a influência que o Sistema 1 exerce também conduz a vieses quando pensamos sobre questões éticas. Veremos algo sobre isso a seguir.

Quando pensamos em questões éticas, tendemos a ter reações automáticas. Para qualquer questão ética, automaticamente tendemos a pensar: "isso deveria ser proibido!"; "isso deveria ser opcional!"; "isso deveria ser requerido!"; "isso é louvável, mas não deveria ser requerido" e assim por diante. Na maioria das vezes, essas respostas automáticas vêm acompanhadas de fortes reações emocionais. Isso não significa que esses julgamentos decorrentes das respostas automáticas sejam necessariamente equivocados. Entretanto, significa que não podemos deduzir que são necessariamente corretos. Por exemplo, vários desses julgamentos intuitivos podem ser simplesmente uma expressão dos preconceitos que temos. Só saberemos se esse é ou não o caso se examinarmos criticamente esses julgamentos (algo que requer o Sistema 2 operando). Entretanto, quanto mais fortes forem os sentimentos associados a esses julgamentos automáticos, mais difícil será para alguém aceitar a possibilidade de que seu julgamento inicial pode estar equivocado (e, portanto, maior será sua aversão a testar esses julgamentos).

É por isso que temos razões para ver com desconfiança a ideia bastante predominante de que, para descobrirmos qual a atitude correta para questões de ética, devemos seguir nossas intuições e sentimentos. Até pouco tempo atrás, as intuições e os sentimentos da maioria das pessoas iam na direção de aprovar a escravidão humana. É possível que atualmente nossas intuições e sentimentos estejam nos inclinando a fazer toda uma série de coisas que, se refletíssemos seriamente sobre elas, as consideraríamos injustificáveis. E, novamente, o próprio fato de esses julgamentos serem intuitivos e gerarem sentimentos fortes é um dos principais fatores que nos inclina a não os questionarmos e a vê-los como auto evidentes. Por isso, o fato de um julgamento ser intuitivo, longe de justificá-lo, é uma razão para desconfiarmos dele.

Se as pessoas têm uma aversão à possibilidade de estarem erradas em seus julgamentos morais (por terem sentimentos fortes em relação a essas questões), é possível que isso as incline não apenas a evitarem testar esses julgamentos, mas também a afirmarem que a

reflexão racional em ética é inútil (não porque elas mesmas achem isso, mas por saberem que tal reflexão pode revelar que seus julgamentos estão equivocados). Ou ainda, pode ocorrer que elas realmente acreditem que a reflexão racional em ética é inútil simplesmente por conta da sua ignorância quanto à complexidade dessas questões. Por exemplo, podem afirmar algo como "essa coisa de refletir sobre o que é certo ou errado é para quem não nasceu sabendo o que é certo e errado". Paradoxalmente, é a sua própria ignorância do debate argumentativo em torno das diferentes questões éticas e de sua respectiva complexidade aquilo que as faz terem tanta certeza de que estão corretas em seus julgamentos morais. Em resumo, paradoxalmente, o fato de a própria pessoa se considerar muito inteligente e/ou moralmente muito íntegra é um dos principais fatores que a impede de corrigir suas falhas cognitivas e/ou morais. Essa tendência explica muito do alto grau de negligência (e até mesmo de rejeição) por parte de ativistas (da causa animal e de outras) em relação à argumentação em ética.

Quando discutem questões de ética, as pessoas tendem, ou a simplesmente repetir o que já afirmavam antes (sem tentar oferecer argumento algum para fundamentar sua posição), ou então a racionalizar suas crenças iniciais (isto é, tentam a todo custo apresentar algum argumento para mostrar que sua crença inicial é correta, sem colocar esses julgamentos iniciais à prova). O resultado é que a sua discussão sobre questões éticas particulares é feita geralmente de maneira que reflete os preconceitos que possui.

Especialistas em ética não estão isentos desse tipo de atitude. Na verdade, essa atitude é muito abundante entre os especialistas. Para confirmar isso, basta constatar a quantidade de trabalhos em filosofia moral nos quais o autor tentar construir uma argumentação que tem como objetivo justificar a crença inicial que ele já tinha quanto a determina questão. É menos perceptível que especialistas em ética também possuem o viés de tentar confirmar o que já pensavam antes porque, diferentemente do público não especialista nessas questões, possuem uma habilidade maior para utilizar as palavras para esconder suas atitudes enviesadas. É claro, pode ser que, após reflexão cuidadosa e imparcial, alguém chegue à conclusão de que suas crenças iniciais sobre determinado assunto eram plausíveis. Entretanto, isso é diferente de já começar o raciocínio com o objetivo de racionalizar a crença inicial sem colocá-la à prova. A atitude mais básica em termos de honestidade intelectual é estar preparado para mudar suas crenças iniciais se a reflexão mostrar que elas estavam equivocadas. Isso não ocorre quando alguém já "entra em campo" com o objetivo de, a todo custo, provar suas crenças iniciais.

Outro dos fatores que inclina as pessoas a confiarem em seus julgamentos intuitivos em questões éticas é que o trabalho do Sistema 2 envolve um gasto consideravelmente maior de energia[70]. Isso é expresso na linguagem popular como "pensar dá trabalho!". Simplesmente é mais confortável não colocar à prova nossos julgamentos. Além disso, evitar a avaliação crítica é também uma maneira de evitar a dissonância cognitiva (isto é, a sensação desconfortável que temos quando percebemos que temos crenças conflitantes entre si ou atitudes conflitantes com nossas crenças, ou quando percebemos que estamos errados).

Entretanto, como vimos, a reflexão crítica (que é uma operação do Sistema 2) tem o potencial de corrigir os impulsos do Sistema 1. Isso muitas vezes é difícil. Requer um esforço considerável e prática constante. Requer também a humildade necessária para aceitar a possibilidade de estarmos equivocados em nossas crenças, atitudes e comportamentos. É por essa razão que, quanto mais inteligente ou moralmente correto alguém julga a si próprio, mais difícil é para essa pessoa corrigir suas falhas, sejam cognitivas ou morais.

A percepção de que pensar criticamente sobre questões éticas pode mostrar que estamos equivocados, muito mais do que o gasto de energia considerável envolvido na atividade de deliberação, contribui para afastar as pessoas da reflexão sobre ética. Isto é, a maior virtude da reflexão crítica (poder corrigir nossos equívocos) é também aquilo que mais afasta as pessoas dela. Entretanto, isso não é um defeito da reflexão crítica. O defeito é das próprias pessoas: detestam saber que podem estar equivocadas, e isso ocorre porque possuem uma imagem excessivamente positiva de si próprias.

Quando a aversão que a pessoa sente à possibilidade de estar equivocada é muito grande, isso pode conduzi-la não somente a não querer refletir sobre questões éticas: pode querer enfatizar que tal reflexão é perda de tempo. Em casos extremos (e que, nem por isso, são pouco comuns) pode chegar a tentar impedir outras pessoas de colocarem a discussão em pauta (pois não quer, nem ela mesma saber que é possível que ela esteja equivocada, e muito menos que os outros saibam disso). A reação colérica que várias pessoas possuem contra o veganismo, e também a reação colérica que vários veganos têm contra a proposta de reduzir o sofrimento dos animais selvagens, em boa parte dos casos, é simplesmente isso: um reflexo de se sentirem incomodadas com a possibilidade de estarem equivocadas..

[70] Sobre isso, ver Kahneman (2012, cap. 1).

Vimos acima que três dos principais fatores que inclinam as pessoas a não examinarem suas posições em ética são: (1) aversão à possibilidade de se estar equivocado; (2) não vislumbrar a complexidade das questões e (3) aversão a atividades que requerem esforço. Entretanto, esses mesmos fatores também inclinam as pessoas a não examinarem suas crenças descritivas. Se é assim, por que então a negligência em relação a testar crenças morais é geralmente maior do que a negligência em relação a testar crenças descritivas? A seguir exploraremos essa questão.

Em primeiro lugar, poderia ser apontado que, em relação a crenças descritivas, percebemos que em muitos casos, se nos recusarmos a testá-las, corremos risco de sermos prejudicados por essas crenças. Por exemplo, se alguém acredita que não há piranhas em um lago, é prudente testar essa crença antes de entrar na água. Já no caso das crenças morais, quase sempre são os outros que são prejudicados por nos recusarmos a examinar essas crenças.

Além disso, a maioria das crenças morais (ainda que nem todas, como veremos a seguir) geram sentimentos mais fortes do que a maioria das crenças descritivas. Isso porque as crenças morais têm a ver com o modo como nós mesmos nos avaliamos enquanto pessoas (por exemplo, como pessoas que fazem a coisa certa, como pessoas que têm um bom caráter, enfim, como boas pessoas). Quanto mais forte um sentimento associado à ideia de que uma crença está correta, mais difícil é pensar na possibilidade de ela estar errada. Por exemplo, é mais fácil alguém corrigir sua crença inicial de que o Polo Norte é mais frio do que o Polo Sul (na verdade, o inverso é verdadeiro) do que corrigir sua crença inicial de que certo comportamento que praticou a vida inteira está errado – mesmo que também tenha acreditado durante a vida inteira que o Polo Norte é mais frio do que Polo Sul.

É claro, algumas crenças descritivas também geram sentimentos fortes de aversão a se pensar na possibilidade de elas estarem equivocadas (um exemplo é a crença de que o mundo é justo, e que não é repleto de sofrimento). Esses exemplos (e os do parágrafo anterior) sugerem que o principal fator em termos de influência no quanto alguém terá aversão a testar sua crença inicial não tem tanto a ver com o fato de a crença ser moral ou descritiva, nem com o tempo que alguém levou acreditando nela, mas sim no quão importante aquela crença é para sua visão de mundo. Por exemplo, saber qual dos polos da Terra é mais frio não é algo exerce um papel central na visão de mundo da maioria das pessoas; por outro lado, a ideia de que a

natureza é um local paradisíaco, sim. O mesmo ocorre com mudanças de comportamentos. Por exemplo, se alguém precisa mudar o lado da calçada no qual coloca o seu lixo, isso não gera tanta resistência quanto a ter que mudar o que come (pois há muito mais fatores ligados ao prazer e a vínculos emocionais no caso da comida).

4.13.2. Efeito de falso consenso, racionalização e aversão a discutir argumentos

Frequentemente, ativistas da causa animal afirmam que é perda de tempo apresentar os argumentos a favor da consideração moral dos seres sencientes, discutir o especismo, falar sobre ética, ou mesmo discutir e analisar seriamente qualquer questão. De acordo com essas pessoas, seria perda de tempo "porque ninguém quer ler e avaliar seriamente nada".

Entretanto, essa alegação pode estar a ser fortemente influenciada pelo efeito de falso consenso, que ocorre quando superestimamos o quanto os outros compartilham de nossas crenças, valores e comportamentos. Ele induz as pessoas a projetarem suas atitudes e ideias pessoais nos outros. Assim, esse viés pode induzir os ativistas a pensarem que, como eles próprios não se interessam por ler e discutir seriamente essas questões, então ninguém vai se interessar.

Entretanto, não necessariamente essa atitude é resultado do efeito de falso consenso. Por exemplo, dependendo do caso, pode ser que a alegação de que o público não se interessará por essas questões não seja motivo real pelo qual alguém quer nos convencer a não discutir essas questões. Pode ser que a própria pessoa não se interesse por essas questões, mas acredite que outras pessoas se interessariam. Entretanto, talvez ela esteja dizendo que as outras pessoas não se interessariam como uma tentativa de nos convencer a não discutirmos essas questões (mas porque ela própria não quer que essas questões sejam discutidas, apesar de dizer que é porque as outras pessoas não teriam interesse no tema). Quando esse é o caso, não estamos diante do efeito de falso consenso, mas de uma racionalização (afirmar que o motivo para um comportamento é um quando de fato é outro), e estamos também diante de uma objeção normativa disfarçada de objeção estratégica[71].

[71] Essa questão é discutida em detalhes no capítulo 8 do Volume VIII desta coleção.

4.14. Conclusões

Listamos alguns vieses que podem nos influenciar a resistirmos pensar em novas questões e a revisarmos nossos posicionamentos, seja sobre questões éticas, descritivas ou sobre estratégias para alcançarmos nossas metas. Vimos como esses vieses influenciam, em especial, nossas decisões que afetam animais não humanos.

Aqui nos limitamos a listar uma série de vieses sem uma análise mais detalhada do tamanho da influência que cada um exerce. Além disso, muitos vieses também foram deixados de fora. E, obviamente, muito do que foi dito neste texto precisará ser corrigido, e desenvolvimentos posteriores precisam ser adicionados. Por exemplo, poder-se-ia investigar se alguns dos vieses citados não são tendências inevitáveis de como o cérebro humano opera, o que permitiria avaliar quais deles são mais fáceis de tentarmos diminuir sua influência. Entretanto, a intenção aqui é apenas dar um pontapé inicial em uma discussão sobre a influência de vieses em decisões que afetam os animais, uma discussão que raramente é feita, e que precisa ser feita se nossa meta é sermos eficientes em tornarmos o mundo um lugar menos ruim.

5. Raciocínio motivado e sua influência na avaliação dos argumentos

5.1. Introdução

Há alegações que são muito presentes em todo e qualquer debate sobre a consideração moral dos animais. Considere por exemplo afirmações como "as plantas também sentem" e "qualquer coisa que façamos para ajudar os animais que estão na natureza só vai é tornar as coisas ainda piores". Essas afirmações são frequentemente mencionadas como tentativa de justificar, respectivamente, matar animais para comer e não ajudar os animais que estão na natureza.

No restante deste capítulo utilizaremos essas duas alegações como exemplos particulares do tópico geral que iremos discutir: a influência do viés do raciocínio motivado na avaliação de argumentos. Entretanto, é importante lembrar que tudo o que for dito aqui sobre esses dois exemplos aplica-se igualmente às atitudes das pessoas na hora de oferecerem e avaliarem argumentos em qualquer situação, e não apenas nesses dois casos.

5.2. Por que as pessoas têm níveis de rigor diferentes ao avaliarem argumentos?

Algumas pessoas realmente acreditam naquelas duas alegações. Entretanto, elas geralmente não investigam se tais alegações são ou não verdadeiras e, nas raras vezes em que investigam, tendem a fazer uma análise influenciada por raciocínio motivado e pelo viés de confirmação, que serão explicados a seguir.

O raciocínio motivado nos induz a avaliar as questões de maneira enviesada, buscando confirmar a crença que já tínhamos antes, em vez de tentar descobrir a verdade. O raciocínio motivado produz um viés de confirmação, que consiste em reparar apenas nas (ou dar maior peso às) informações que confirmam nossa crença inicial, e não reparar nas (ou dar menor peso às) informações que indicam que ela é equivocada.

Outro efeito do raciocínio motivado e do viés de confirmação é o fato de as pessoas avaliarem de modo muito menos rigoroso os argumentos que confirmam suas crenças iniciais. Por exemplo, se alguém gosta do sabor de produtos da exploração animal, pode ficar tentada a aceitar qualquer argumento, por pior que seja, que pretenda justificar a exploração animal. Da

mesma maneira, se alguém tem uma reação inicial contrária à proposta de ajudar os animais selvagens, pode ficar tentada a aceitar qualquer argumento, por pior que seja, que pretenda fundamentar que devemos deixar a natureza seguir o seu curso.

Importante: Esse viés (assim como qualquer outro viés) pode afetar todas as pessoas, incluindo filósofos especialistas em ética.

5.3. As pessoas sempre acreditam nas objeções que levantam?

Agora, discutiremos outra possibilidade que frequentemente não é levada em conta: a pessoa não acreditar na afirmação que faz, mas oferecê-la como uma desculpa para suas crenças e atitudes. Dependendo do caso, isso pode acontecer por motivos diversos. A seguir estão algumas possibilidades.

(1) *Auto engano.* Uma possibilidade é a pessoa pretender se auto enganar. Ela mesma não acredita nas alegações que faz, mas as repete para si própria porque não quer aceitar a verdade ou porque não quer mudar um comportamento, e se sente mal por pensar que está fazendo algo errado.

(2) *Tentativa enganar o interlocutor.* Outra possibilidade é a pessoa não acreditar na justificativa que oferece, mas acreditar que seus interlocutores a aceitarão (ou que, pelo menos, terão trabalho em refutá-la). Por exemplo, alguém pode pensar que os interlocutores não são inteligentes o bastante para perceber os problemas com o argumento que ela oferece e que, desse modo, ela vai enganá-los.

(3) *Tentativa de fingimento mútuo.* Uma terceira possibilidade é alguém saber que os interlocutores vão perceber os problemas com o argumento que ela oferece, mas perceber também que os interlocutores concordam com a conclusão que ela irá defender, mesmo que não tenham uma boa razão para aceitarem tal conclusão. A pessoa então oferece a tentativa de justificativa na esperança de que todos finjam que ela é uma boa justificativa, pois assim ninguém precisa mudar suas crenças ou atitudes.

De fato, esse terceiro caso é muito comum. O fato de muitas pessoas repetirem um argumento ruim torna mais difícil que o restante das pessoas percebam os problemas com o argumento.

Da mesma maneira, o fato de muitas pessoas repetirem uma informação falsa torna mais difícil que pensemos na possibilidade de a informação não ser verdadeira. Por conta do viés de autoridade, esse efeito possui mais força se as pessoas que repetem o argumento ruim ou a informação falsa são especialistas na área em questão.

Um viés relacionado a isso é a cascata de disponibilidade, que ocorre quando uma crença coletiva ganha cada vez mais aceitação por meio da sua crescente repetição no discurso público, mesmo que não seja plausível. Quanto mais tempo a crença é repetida, mais difícil desafiá-la.

Isso tudo parece ser, pelo menos, uma parte da explicação do porquê as pessoas, incluindo especialistas no meio acadêmico, raramente analisam as tentativas de justificar o especismo e os argumentos contra a proposta de ajudar os animais selvagens com o mesmo rigor com que analisam os argumentos na direção oposta.

6. Alguns vieses que podem influenciar a escolha de estratégias e a recepção do público

6.1. Introdução

No capítulo 4 abordamos como vários vieses influenciam nossas crenças que dizem respeito a animais não humanos e as nossas decisões que os afetam. Esses vieses também influenciam ativistas da causa animal quando decidem sobre quais problemas darão maior ou menor atenção e quando planejam suas estratégias de ativismo. É disso que falaremos agora.

Os vieses que abordaremos neste capítulo não se enquadram em nenhuma das categorias discutidas no capítulo 4, mas também podem influenciar, tanto as escolhas dos ativistas quanto o grau com que o público aceita ou rejeita sua mensagem. Assim, os vieses a seguir podem estar presentes nos ativistas e também no público. Tentar investigar se esse é o caso poderá ajudar os ativistas a planejarem melhor as estratégias de ativismo.

6.2. Vieses para observarmos em nós mesmos ao planejarmos estratégias de ativismo

A seguir está uma lista de vieses que podem influenciar ativistas quando escolherem estratégias de ativismo. Investigar se estão exercendo uma influência em nós mesmos é algo importante a ser feito, se nosso objetivo é realmente ter o melhor impacto que poderíamos em termos de melhorar a situação dos animais.

Falácia G. I. Joe. Tendência de pensar que saber que um viés cognitivo existe é suficiente para superá-lo[72].

Expectativa exagerada. Tendência de esperar ou prever resultados mais extremos do que aqueles que realmente acontecem.

Viés do otimismo. Tendência de superestimar a probabilidade de eventos positivos e subestimar a probabilidade de eventos negativos[73].

---

[72] Há estudos que sugerem que, em relação a alguns vieses, o mero fato de perceber que eles existem pode já ajudar a diminuir sua influência. Sobre isso, ver Caviola et al (2014). Entretanto, quanto à outros vieses, isso não é suficiente. Sobre isso, ver Kahneman (2011).

[73] Sobre viés de otimismo, ver Kahneman (2012, cap. 24).

Viés de pessimismo. Tendência de superestimar a probabilidade de eventos negativos e subestimar a probabilidade de eventos positivos.

Viés de soma zero. Ocorre quando uma situação é incorretamente percebida como um jogo de soma zero (isto é, uma onde um ganho para um indivíduo necessariamente implica uma perda equivalente para outro). Esse viés pode influenciar os ativistas a não perceberem possibilidades de compromissos mútuos entre pessoas que pensam diferente sobre outros tópicos, e a pensarem que a divergência é maior do que realmente é.

Viés de informação compartilhada. É a tendência dos membros de um grupo gastarem mais tempo e energia discutindo informações com as quais todos os membros já estão familiarizados, em comparação a informações das quais apenas alguns membros estão cientes. O viés de informação compartilhada é um exemplo de lei da trivialidade, que descreve a nossa tendência de dedicar uma quantidade desproporcional de tempo a assuntos triviais, e pouco tempo a assuntos importantes.

Correlação ilusória. Ocorre quando vemos uma associação entre duas variáveis (eventos, ações, ideias etc.) que não estão realmente associadas. Esse viés pode nos inclinar a pensar, por exemplo, que um resultado positivo ou negativo ocorreu por conta de uma estratégia que empregamos (quando na verdade ocorreu por conta de outros fatores).

Viés de resposta. É a tendência de se fornecer respostas imprecisas, ou mesmo falsas, para que elas estejam de acordo com as normas sociais ou de acordo com o que achamos que quem fez a pergunta deseja ouvir. Esse viés acontece no cotidiano e também é comum em sujeitos de pesquisa. É importante ter isso em mente ao analisarmos estatísticas (pelo menos, as estatísticas que dependem do que os participantes reportam). Averiguar como a pesquisa foi conduzida e a metodologia utilizada pode ajudar a descobrir qual a probabilidade de os sujeitos terem dado respostas que não são sinceras.

Efeito de falso consenso. Ocorre quando superestimamos o quanto os outros compartilham de nossas crenças, valores e comportamentos. Esse viés induz as pessoas a projetarem suas atitudes e ideias pessoais nos outros (por exemplo, pensar "eu não me interessaria por isso; logo, ninguém vai se interessar").

Heurística de disponibilidade. É a tendência de pensarmos que aquelas informações das quais lembramos com mais facilidade ou temos mais familiaridade são necessariamente mais representativas daquilo que acontece na maioria das vezes.

No caso do planejamento de estratégias, o efeito de falso consenso, juntamente com a heurística de disponibilidade, pode nos inclinar a pensar que o resto das pessoas possui as mesmas tendências, valores, traços de caráter das pessoas com as quais temos mais contato. Por conta disso, podemos ficar excessivamente pessimistas ou excessivamente otimistas em relação a como nossa mensagem será recebida, dependendo de como é o perfil das pessoas que temos mais contato. Em termos de abreviação, podemos chamá-lo isso de *viés da bolha*, pois é a tendência em pensar que o restante das pessoas são como a bolha de pessoas com quem temos mais contato.

No item 2.8 abordamos como o efeito de falso consenso influencia especificamente a crença dos ativistas em relação à receptividade do público no que diz respeito à proposta de ajudar os animais selvagens.

6.3. Vieses que podem influenciar como o público recebe nossa mensagem

Os vieses a seguir podem influenciar o modo como a mensagem dos ativistas será recebida pelo público. Se essa influência será em termos de facilitar ou de dificultar a aceitação da mensagem, é algo que depende de qual é o viés que está a exercer influência e de como a mensagem será apresentada. Isso está melhor explicado nos itens a seguir.

6.3.1. Vieses que influenciam na capacidade de entender e recordar informações

O modelo de níveis de processamento contraria a ideia de que a mera repetição nos ajuda a reter informações a longo prazo. Em vez disso, sugere que a informação entendida em um nível mais profundo, por meio de associações significativas, é mais fácil de lembrar. Os efeitos listados a seguir estão associados a esse fenômeno.

Efeito de dificuldade de processamento. A informação que demora mais para ser lida e sobre a qual se leva mais tempo pensando é mais facilmente lembrada posteriormente. Por essa razão, simplificar demais a mensagem não é o ideal.

Efeito de superioridade da imagem. Conceitos aprendidos pela visualização de imagens são lembrados com mais facilidade e frequência do que conceitos aprendidos pela escrita.

Efeito de espaçamento. Demonstra que a aprendizagem é mais eficaz quando repetida em seções espaçadas. Ao repetir e espaçar as informações, os indivíduos tendem a recordá-las melhor no futuro[74].

Efeito de atraso. Sugere que retemos melhor as informações quando há intervalos mais longos entre repetições dessas informações.

Efeito de teste. Sugere que lembraremos mais facilmente das informações se as reescrevermos em vez de as relermos.

Efeito Google. É a tendência de esquecermos informações disponíveis em mecanismos de busca na internet porque sabemos que elas continuarão facilmente disponíveis[75].

Efeito humorístico. Mensagens humorísticas tendem a ser mais facilmente lembradas. Isso pode ser explicado: (1) pela especificidade do humor; (2) pelo aumento do tempo de processamento cognitivo para compreender o humor e (3) pela excitação emocional causada pelo humor. Diante disso, uma possibilidade é utilizar humor no ativismo. Entretanto, é algo que precisa ser planejado com cuidado pois, como a situação dos animais é terrível, e queremos que as pessoas percebam que ela é terrível, utilizar humor no ativismo pode ter o efeito de as pessoas não perceberem o quão séria é a questão. Outra possibilidade é utilizar humor para questionar argumentos e atitudes diante da terrível situação dos animais.

6.3.2. Casos individuais versus situações gerais

Considere os seguintes efeitos:

[74] Ver também https://en.wikipedia.org/wiki/Spacing_effect
[75] Ver também https://en.wikipedia.org/wiki/Google_effect

Efeito da vítima identificável. É a tendência de sentirmos maior empatia e um desejo de ajudar em situações em que as tragédias são sobre um indivíduo específico e identificável, em comparação com situações em que as vítimas são um grupo maior e anônimo de indivíduos.

Desaparecimento da compaixão. É a tendência para se comportar de forma mais compassiva para com um pequeno número de vítimas identificáveis do que para com um grande número de vítimas anônimas.

Dada a existência desses vieses, uma opção de estratégia seria divulgar histórias de casos individuais de sofrimento dos animais (seja na natureza, seja na exploração) para chamar a atenção para o problema como um todo (enfatizando, por exemplo, que a situação geral não são meros números, mas esse caso individual que tanto nos comoveu, repetido muitas vezes). Entretanto, há outro viés que sugere que isso precisa ser feito com muito cuidado para destacar o caso geral, pois se isso não for feito, mostrar o caso individual tende a contribuir para que as pessoas continuem a negligenciar a situação geral:

Negligência da taxa básica. Quando recebemos informações sobre casos específicos e também informações gerais estatísticas e objetivas (a taxa base), tendemos a atribuir maior valor às informações específicas e muitas vezes ignoramos completamente as informações gerais[76].

6.3.3. O impacto de mensagens negativas e positivas

Considere os seguintes vieses:

Viés de negatividade (quanto à recordação): é a tendência de termos uma maior recordação de memórias desagradáveis do que de memórias positivas de igual intensidade.

Viés da negatividade (quanto ao impacto): eventos negativos têm um impacto mais significativo em nosso estado psicológico do que eventos positivos de mesma magnitude.

Dados esses vieses, parece que mostrar a realidade onde os animais sofrem (seja em relação aos animais selvagens, seja em relação aos animais explorados) parece ser uma boa estratégia.

[76] Sobre negligência da taxa básica, ver Kahneman (2012, cap. 16).

Entretanto, o viés de negatividade não se aplica a todas as idades. Por exemplo, segundo a teoria da seletividade socioemocional, adultos mais velhos favorecem as informações positivas em detrimento das negativas em suas memórias. Ver também recordação eufórica. Entretanto, é importante observar que isso diz respeito à *recordação* das informações, não ao seu *impacto*.

Outro efeito relacionado é a aversão à perda[77], que constata que a dor de perder é psicologicamente duas vezes mais poderosa que o prazer de ganhar. Isso pode sugerir que o reforço negativo pode ser mais eficaz em ter impacto em uma mensagem do que reforço positivo. Por exemplo, em vez de dizer que rejeitar o especismo é fazer a coisa certa, provavelmente terá um impacto maior dizer que não rejeitar o especismo é fazer a coisa errada.

6.3.4. Vieses centrados em quem apresentou a informação

Os vieses a seguir influenciam na probabilidade de uma mensagem ser aceita ou rejeitada dependendo de características de quem apresentou a mensagem. Esses vieses influenciam tanto em termos de considerarmos uma informação como verdadeira ou falsa, quanto em termos de aceitarmos ou rejeitarmos um argumento que diz respeito ao que devemos fazer.

O viés de autoridade inclina as pessoas a aceitarem informações ou a seguirem instruções sem avaliarem criticamente o conteúdo, simplesmente porque tais informações e instruções vieram de alguém que elas consideram uma autoridade no assunto. Importante: para esse viés ter influência, basta que as pessoas *considerem* o mensageiro uma autoridade no assunto, mesmo que ele, de fato, *não o seja*. O viés de autoridade é um caso particular do efeito mensageiro, explicado a seguir.

O efeito mensageiro nos inclina a julgar a validade ou relevância de uma informação com base em sua fonte (seja uma pessoa, um veículo de comunicação, uma organização etc.). Em vez de analisar objetivamente o conteúdo da mensagem, as nossas opiniões sobre a pessoa que transmite a informação afetam nosso julgamento sobre a informação. Se confiamos no

[77] Sobre aversão à perda, ver Kahneman (2012, cap. 26).

mensageiro, tendemos a aceitar o que ele nos diz; se não confiamos, tendemos a rejeitar. Em ambos os casos, o viés nos inclina a aceitarmos ou rejeitarmos uma ideia sem parar para avaliar a própria ideia.

Um exemplo clássico de viés de mensageiro é o seguinte cenário hipotético (que acontece muitas vezes na vida real): uma pessoa apresenta uma ideia e ninguém a leva a sério; logo em seguida outra pessoa apresenta exatamente a mesma ideia e a maioria aceita a ideia, muitas vezes de maneira entusiasmada.

Em um estudo de 2019 intitulado *Who we listen to, who we don't and why* ("Quem nós escutamos, quem não escutamos, e por quê") Stephen Martin e Joseph Marks discutem os tipos de fatores que mais influenciam na forma como alguém é percebido como sendo um ou outro tipo de mensageiro, seja em termos positivos ou negativos. Dentre esses fatores, os autores citam como principais: posição sócio econômica, competência, dominância, atratividade, cordialidade, vulnerabilidade, confiança e carisma. Novamente, é importante lembrar que esses fatores influenciam dependendo de *como o público vê* o mensageiro, independentemente do que o mensageiro *realmente é*. Peguemos como exemplo o fator competência. Se o público enxerga o mensageiro como alguém competente na área sobre a qual está a falar, tenderá a aceitar melhor sua mensagem, mesmo que esse alguém não seja, de fato, competente em tal área.

O efeito mensageiro produz outros efeitos secundários. A seguir estão dois exemplos.

O efeito halo acontece quando impressões positivas sobre algo (seja uma pessoa, uma organização, uma marca, um produto etc.) em uma área influenciam positivamente nossas impressões em outra área[78]. Um exemplo clássico é quando se assume que um indivíduo fisicamente atraente provavelmente também é uma boa pessoa.

Já o efeito borda nobre faz com que a nossa percepção sobre se a responsabilidade social de uma empresa é ou não genuína dependa da fonte a partir da qual ouvimos falar dessa responsabilidade. Se ouvimos a partir da própria empresa, tendemos a ver como uma jogada

[78] Sobre efeito halo, ver Kahneman (2012, cap. 7).

de marketing. Se ouvimos a partir da instituição de caridade beneficiada pela empresa, tendemos a interpretar como generosidade genuína.

6.3.5. Vieses centrados em como a informação foi apresentada

Diferentemente dos vieses que abordamos no item anterior, que são baseados em *quem* apresentou a mensagem, os vieses a seguir influenciam na aceitação ou rejeição de uma mensagem dependendo de *como* a própria mensagem foi apresentada (novamente, independentemente de a ideia comunicada pela mensagem ser ou não plausível).

O efeito de enquadramento ocorre quando nossas decisões são influenciadas pela forma como as informações são apresentadas[79]. Normalmente, isso tem a ver com o fato de a mensagem destacar os pontos positivos do que se está a defender e esconder os pontos negativos, e vice-versa. O exemplo clássico é o seguinte: suponha que o desinfetante A garanta "matar 95% dos germes", e o desinfetante B garanta que "apenas 5% dos germes sobrevivem". Apesar de ambos anunciarem exatamente o mesmo efeito, o desinfetante A tem mais chances de ser escolhido, pois destaca a parte em que é eficaz, enquanto B destaca a parte em que é ineficaz.

De fato, muitas posições (seja quanto a valores, metas, estratégias para alcançar uma meta etc.) "sobrevivem" dessa maneira: só são aceitas porque destacam apenas os seus efeitos positivos e escondem os seus efeitos negativos (ao mesmo tempo que destacam apenas os pontos negativos da posição adversária e escondem os pontos positivos).

Outro efeito similar ocorre quando aceitamos uma ideia somente porque não a entendemos bem. Por exemplo, há pessoas que aceitam o ambientalismo por acreditarem equivocadamente que este tem como meta garantir o bem dos animais que vivem na natureza. Igualmente, há pessoas que aceitam o critério da vida biológica enquanto critério de consideração moral somente porque acreditam equivocadamente que, se concordam que os animais são prejudicados com a morte, então precisam rejeitar o critério da senciência. Novamente, há visões que "sobrevivem" dessa maneira: sendo apresentadas ao público de modo que este a entenda equivocadamente, pois isso aumenta as chances de que o público a aceite.

---

[79] Sobre efeito de enquadramento, ver Kahneman (2012, cap. 34).

Outros efeitos que dependem de como a informação foi apresentada são os seguintes:

Sobrecarga de escolhas: temos mais dificuldade de escolher se temos mais opções.

Efeito Nostalgia: sentimentos de nostalgia levam-nos a valorizar mais a ligação social e a gastar mais dinheiro.

Efeito compre agora. Esse efeito diz respeito à influência nas atitudes da associação de palavras que não estão relacionadas, mas possuem uma sonoridade ou grafia similar. O exemplo clássico é o seguinte. Imagine que você está lendo uma revista em inglês, cujo editorial termina com um grande "tchau" (*bye* em inglês). Em seguida, você vira a página e vê um anúncio de um produto. O efeito compre agora sugere que é mais provável que você compre o produto porque acabou de ler *bye* (que é similar à *buy,* "compre" em inglês).

6.3.6. A ordem em que as ideias são apresentadas influencia em sua recordação

Os vieses a seguir influenciam na recordação de informações (não necessariamente em sua aceitação) dependendo da ordem em que as informações foram apresentadas:

Efeito de posição serial: descreve como nossa memória é afetada pela posição das informações em uma sequência. Itens próximos ao final de uma sequência são os mais fáceis de serem lembrados, seguidos pelos itens no início de uma sequência. Os itens do meio têm menos probabilidade de serem lembrados[80].

Entretanto, o efeito de lembrarmos mais facilmente dos itens próximos ao final de uma lista pode ser diminuído pelo *efeito sufixo*, que ocorre quando um item irrelevante é adicionado após o final da lista. Isso ocorre porque a mente se fixará no item do final da lista, mesmo que não faça parte da lista (o item irrelevante). Isso sugere que é importante terminarmos textos, palestras, vídeos com a conclusão principal que queremos que as pessoas retenham, sem adicionar comentários irrelevantes em seguida.

[80] Ver também https://en.wikipedia.org/wiki/Serial_position_effect

Efeito de primazia: é a tendência de lembrar mais da primeira informação que encontramos do que de informações apresentadas posteriormente.

Efeito de recência: é a tendência de lembrar mais das informações que nos foram apresentadas mais recentemente.

No presente item nos limitamos a abordar como a ordem em que as informações são apresentadas influencia na *recordação* dessas informações. A seguir falaremos mais sobre como a ordem com que as informações são apresentadas influencia na *aceitação ou rejeição* do que elas propõem

6.3.7. A ordem em que as ideias são apresentadas influencia sua aceitação/rejeição

A ordem na qual as ideias são apresentadas também contribui para que sejam mais facilmente aceitas ou rejeitadas, e não apenas para que sejam recordadas ou esquecidas.

A seguir estão alguns relatos pessoais sobre experiências desse tipo em palestras sobre ética animal. Não são dados de pesquisas estatísticas. Entretanto, é algo que é observado também por outros autores, como Vinding (2020b) e Horta (2013).

Em palestras sobre ética animal, se é defendido logo de início que devemos ser veganos, e em seguida são apresentados argumentos a favor da consideração pelos animais, a tendência é o público rejeitar fortemente esses argumentos e tentar levantar objeções, com vistas a rejeitarem o veganismo. Entretanto, se é feito o contrário, isto é, quando a palestra é iniciada discutindo os argumentos a favor da consideração moral dos animais, normalmente é grande a aceitação dos mesmos e, consequentemente, se ao final da palestra é mencionado que uma implicação desses argumentos é sermos veganos, a resistência é bem menor.

Em casos assim, talvez isso nem seja resultado de um viés. Não é que há algo de mágico ou irracional no fato de uma ideia ser apresentada antes de outra ou vice-versa. O que ocorre é simplesmente que, se os argumentos que fundamentam a consideração moral dos animais não humanos são apresentados primeiro, então as pessoas podem entender claramente a base na qual está fundada a ideia de que devemos ser veganos (e também outras ideias, como a

proposta de ajudar os animais selvagens e a preocupação com o futuro em longo prazo, por exemplo).

Se, por outro lado, é defendido primeiramente que devemos ser veganos (que é uma ideia muitas vezes entendida de maneira equivocada, como uma questão de saúde ou ambiental), para só em seguida apresentar os argumentos que fundamentam a consideração pelos animais, é esperável que a reação inicial seja de rejeição, uma vez que ainda não entendem as bases que fundamentam o veganismo, e adotá-lo requereria mudar um comportamento no qual já investiram muito tempo, além de contrariar o *status quo*.

Isso pode nos dar algumas dicas sobre como abordar outros assuntos até o momento controversos, como a proposta de ajudar os animais na natureza e os riscos de sofrimento futuro.

- Em linhas gerais, é mais seguro primeiro apresentar os fundamentos teóricos que embasam uma prática, para só então falar das implicações práticas dessas ideias.
- Também é normalmente mais seguro começar pelas ideias menos controversas, e deixar as mais controversas por último.
- Se concordar em outros assuntos não for necessário para aceitar o que estamos propondo, então é importante enfatizar que, seja lá o que as pessoas pensem sobre esses outros assuntos, ainda podem aceitar o que estamos propondo[81].

[81] Este é o tema do capítulo 5 do Volume VIII desta coleção.

REFERÊNCIAS

ARISTOTLE. *Nicomachean ethics*, New York: Standard Ebooks, 2021 [ca. 330 BC].

BAUMANN, T. *Avoiding the worst final: how to prevent a moral cathastrophe*. Center for Reducing Suffering, 2022.

BOSTROM. N. Are You Living in a Computer Simulation? *Philosophical Quarterly*., v. 53, n. 211, p. 243-255, 2003.

CAVIOLA, L.; FAULMÜLLER, N.; EVERETT, J. A. C.; SAVULESCU, J.; KAHANE, G. The evaluability bias in charitable giving: Saving administration costs or saving lives? *Judgment and Decision Making*, v. 9, p. 303-315, 2014.

CUNHA, L. C. *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente*. Curitiba: Appris, 2021.

CUNHA, L. C. *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Curitiba: Appris, 2022.

DAVIDOW, B. Why Most People Don't Care About Wild-Animal Suffering. *Essays on Reducing Suffering*, 11 nov. 2013.

FISHCOUNT. Numbers of farmed fish slaughtered each year. *Fishcount: Reducing suffering in fisheries*, 2019.

GAUCHER D; HAFER C.L.; KAY A.C.; DAVIDENKO N. Compensatory rationalizations and the resolution of everyday undeserved outcomes. *Personality Social Psychology Bulletin*, v.36, p. 109-18, 2010.

GAZE, E. C. Debunking the Dunning-Kruger effect – the least skilled people know how much they don't know, but everyone thinks they are better than average. *The Conversation: Academic rigor, journalistic flair,* 08 mai. 2023.

GREIG, K. Effects of farmed animal advocacy messaging on attitudes towards policies and decisions affecting wild animal suffering. *Animal Charity Evaluators*, 05 abr. 2017.

HORTA. About Strategies. *Youtube*, 13 set. 2013.

HORTA, O. TERAN, D. Six Methods in Ethics: In Defense of Giving Non-Lexical Priority to Higher Level Intuitions. *Ethical Perspectives,* v. 28, p. 181-200, 2021.

KAHNEMAN, D. *Thinking, fast and slow*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2011.

KAHNEMAN, D. *Rápido e devagar: duas formas de pensar*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

LEVIN, J. Functionalism. In: ZALTA, E. N.; NODELMAN, U. (orgs.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2023.

LICHTENSTEIN, S; FISCHHOFF, B; PHILLIPS, L D. Calibration of probabilities: The state of the art to 1980. In KAHNEMAN, D; SLOVIC, P; TVERSKY, A (orgs.). *Judgment Under Uncertainty*: *Heuristics and Biases*. Cambridge University Press, 1982, p. 306–334.

MARTIN, S.; MARKS, J. Who we listen to, who we don't and why. *Behavioral Economics Guide*, 13 jun. 2019.

MIRALLES, A.; RAYMOND M.; LECOINTRE, G. Empathy and compassion toward other species decrease with evolutionary divergence time. *Scientific Reports* v. 9, n. 19555, 2019.

MORTON, D. B. Sizeism. In: BEKOFF, M.; MEANEY, C. (orgs.) *Encyclopedia of animal rights and animal welfare*, p. 318, 1998.

NATIONAL MUSEUM OF NATURAL HISTORY & SMITHSONIAN INSTITUTION. Numbers of insects (species and individuals). *Encyclopedia Smithsonian*, 2008.

OUR WORLD IN DATA. Number of animals slaughtered for meat, World, 1961 to 2018. *Our world in data*, [*s.l.*], 2018.

PILAT D.; SEKOUL K. Dunning–Kruger Effect. *The Decision Lab*, 18 ago. 2025 [2021].

RUSSELL, B. Stupidity Rules. In: RUSSELL, B. *Mortals and Others: American Essays, 1931-1935, v. II*, 1998.

SANDERS, B. Global Animal Slaughter Statistics And Charts. *Faunalytics*, 10 out. 2018.

TOMASIK, B. How Many Animals are There? *Essays on Reducing Suffering*, 07 ago. 2019.

TOMASIK, B. Intention-Based Moral Reactions Distort Intuitions about Wild Animals. *Essays on Reducing Suffering*, 04 set. 2013.

TOMASIK, B. Why digital sentience is relevant to animal activists. *Animal Charity Evaluators*. 03 fev. 2015.

TOMASIK, B. Why Maximize Expected Value? *Essays on Reducing Suffering*, 07 abr. 2016 [2007].

WALDHORN, D. AUTRIC, E. Shrimp: The animals most commonly used and killed for food production. *Rethink Priorities*, 11 ago. 2023.

VINDING, M. Animal Advocates Should Focus On Antispeciesism, Not Veganism. *Magnus Vinding*, 04 mai. 2020b.

VINDING, M. Ten Biases Against Prioritizing Wild-Animal Suffering. *Magnus Vinding*, 02 jul. 2020a.

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME XI

COMO AS DIVERSAS TEORIAS DA ÉTICA ABORDAM A QUESTÃO ANIMAL?

EXPLORANDO A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA NORMATIVA E ÉTICA APLICADA

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME XI

COMO AS DIVERSAS TEORIAS DA ÉTICA ABORDAM A QUESTÃO ANIMAL?

EXPLORANDO A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA NORMATIVA E ÉTICA APLICADA

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME XI

COMO AS DIVERSAS TEORIAS DA ÉTICA ABORDAM A QUESTÃO ANIMAL?

EXPLORANDO A RELAÇÃO ENTRE
ÉTICA NORMATIVA E ÉTICA APLICADA

Luciano Carlos Cunha

SOBRE O AUTOR

Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina, coordenador geral no Brasil das atividades da organização Ética Animal e criador do site Senciência e Ética. É também autor dos livros *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente* e *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Publicou também capítulos em outras obras e artigos em periódicos especializados, que podem ser lidos aqui.

Orcid: 0000-0003-3022-8121



SOBRE A OBRA

Neste livro é apresentada uma introdução às principais teorias do valor e da ética normativa e a como elas se aplicam às nossas decisões que afetam animais não humanos.

ISBN nº 978-65-01-72085-2 1ª edição Setembro de 2025.

Esta obra faz parte da coleção *Uma Jornada pela Ética Animal: Do Básico ao Avançado*, coleção que tem como objetivo oferecer, com textos didáticos, porém aprofundados, uma análise das muitas questões discutidas na área de ética animal desde o seu surgimento até os dias atuais.

A produção deste trabalho foi financiada pela organização Ética Animal.



SUMÁRIO

1. Uma introdução às distinções centrais em teoria do valor 10
1.1. Teorias do valor e teorias da ação correta 10
1.2. Teorias do valor e nomenclaturas utilizadas 11
1.3. Valor em si e valor instrumental 12
1.4. Modos da avaliação melhor/pior: melhor/pior *do que* e melhor/pior *de todas* 13
1.5. Valor: *em certo aspecto* ou *tudo considerado*? 14
1.5.1. Bom/ruim sob certo aspecto ou tudo considerado? 15
1.5.2. Melhor/pior sob certo aspecto ou tudo considerado? 15
1.5.3. Por que a distinção *em certo aspecto* x *tudo considerado* é importante? 16
1.6. Como avaliar quão boa ou ruim é uma situação *tudo considerado*? 17
1.6.1. Incomensurabilidade total 18
1.6.2. Monismo (geral) 18
1.6.3. Monismo agregativo (aplicação específica do monismo geral) 18
1.6.4. Pluralismo de pesos iguais 19
1.6.5. Pluralismo com trunfo absoluto 19
1.6.6. Pluralismo com trunfo até certo ponto 19
1.6.7. Pluralismo com aspectos de peso fixo (sem trunfos) 20
1.6.8. Pluralismo com aspectos de peso variável (sem trunfos) 20
1.6.9. Maximin/leximin de prioridades 20
1.6.10. Suficiência 21
1.6.11. Abordagens híbridas 22
1.6.12. Indeterminação parcial 22
1.6.13. Agregação probabilística com base na incerteza 22
1.7. Conclusão 22
2. Uma introdução às teorias do bem-estar 23
2.1. O que as teorias do bem-estar visam investigar? 23
2.2. Aspectos na avaliação do bem-estar dos indivíduos 24
2.2.1. Experiências 24
2.2.2. Preferências (desejos) 25
2.2.3. Bens objetivos 25
2.3. Teorias do bem-estar monistas e pluralistas 26
2.3.1. Teorias experiencialistas 26

2.3.2. Teorias preferencialistas 27
2.3.3. Comparando experiencialismo e preferencialismo 27
2.3.4. Versões negativas de teorias experiencialistas e preferencialistas 28
2.3.5. Teorias de lista objetiva 28
2.3.6. Outras possibilidades de teorias pluralistas 29
2.4. Exemplos para ilustrar as diferenças entre as abordagens 30
2.4.1. O caso da preferência prejudicial 30
2.4.2. O caso da preferência do moribundo 31
2.4.3. O caso da verdade dolorosa e que alguém não deseja saber 32
2.4.4. O caso da violação inconsciente 33
2.4.5. O caso da máquina de felicidade 34
2.5. Em que medida essas abordagens divergem/convergem? 36
2.6. O grau mínimo de convergência e implicações para o bem-estar dos animais 38
3. Avaliando quão boa/ruim é uma situação que contém vários indivíduos 39
3.1. Introdução 39
3.2. Aspectos na avaliação de uma situação com vários indivíduos 39
3.3. Teorias monistas e pluralistas 41
3.4. Quando os aspectos conflitam 42
4. Julgamentos valorativos, descrições de fatos, objetividade e subjetividade 44
4.1. A ideia de que julgamentos valorativos são subjetivos 44
4.2. Dois sentidos do termo "subjetivo" 44
4.3. As atividades de descrever e valorar 45
4.4. Como confirmar um julgamento valorativo? 45
4.5. O exemplo dos alienígenas que tiveram até então apenas experiências neutras 47
4.6. Coisas impossíveis de se explicar a não ser a partir de seu valor/desvalor 48
4.7. A confusão entre os domínios do valor e da ética 48
4.8. Comparando o grau de certeza para julgamentos valorativos e descrições de fatos 49
4.9. A confusão entre todos e alguns 49
4.10. Conclusão 50
5. Categorias de teorias da ética normativa 51
5.1. Ética normativa e suas categorias 51
5.2. Consequencialismo 51
5.2.1. O que une as diversas teorias consequencialistas? 51
5.2.2. Como cada teoria consequencialista avalia as consequências? 52

5.2.3. Um exemplo: consequencialismo de atos 53
5.2.4. Consequencialismo: objetivo, subjetivo ou prospectivo? 54
5.2.5. Consequencialismo é o mesmo que utilitarismo? 55
5.2.6. O foco deveriam ser atos, regras, ambas as coisas ou outra coisa? 57
5.3. Deontologia 59
5.3.1. Restrições deontológicas: o que são e exemplos 59
5.3.2. Restrições deontológicas: relativas ao agente e ao momento da decisão 60
5.3.3. Restrições deontológicas: absolutas ou com limites 61
5.3.4. O consequencialismo é centrado nos resultados e a deontologia, nas ações? 62
5.4. Éticas centradas no caráter 64
5.5. O ponto focal 65
5.6. Em que medida essas teorias convergem/divergem? 65
6. Em que medida as teorias da ética concordam sobre o que devemos aos animais? 67
6.1. Introdução 67
6.2. Argumentos que tentam justificar a desconsideração pelos animais 68
6.3. O argumento da relevância 69
6.4. Alguma consideração ou igual consideração? 70
6.5. A consideração moral dos seres sencientes a partir de várias teorias éticas 73
6.6. Utilitarismo 73
6.7. Quantidade de seres com bem-estar positivo e utilitarismo médio 74
6.8. Maximin 75
6.9. Prioritarismo 75
6.9.1. O que caracteriza o prioritarismo? 75
6.9.2. Diferenças em relação ao princípio da utilidade marginal decrescente 76
6.9.3. Objeções ao prioritarismo 78
6.10. Igualitarismo 79
6.10.1. O que caracteriza o igualitarismo? 79
6.10.2. A objeção da igualação por baixo (versão 1) 80
6.10.3. A objeção da igualação por baixo (versão 2) 81
6.11. Suficientismo 82
6.12. Versões negativas do utilitarismo, prioritarismo e igualitarismo 82
6.12.1. Utilitarismo negativo vs. utilitarismo clássico 83
6.12.2. Igualitarismo e prioritarismo negativos vs. utilitarismo negativo 83
6.12.3. O debate sobre as teorias negativas 84

6.13. Por que todas essas teorias implicam a igual consideração 84
6.14. O aspecto do merecimento 86
6.15. Possibilidades pluralistas 88
6.16. Abordagens que não se caracterizam por uma meta 89
6.17. Kantianismo 90
6.18. Ética do discurso 92
6.19. Contratualismo 92
6.20 Éticas centradas no caráter: ética das virtudes e ética do cuidado 99
6.21. Implicações em relação à exploração animal 100
6.22. Implicações em relação à situação dos animais selvagens 103
6.23. Conclusão 106
7. Pesando critérios 107
7.1. Introdução 107
7.2. Incomensurabilidade total 108
7.3. Monismo (geral) 109
7.4. Monismo agregativo (aplicação específica do monismo geral) 111
7.5 Pluralismo de pesos iguais 113
7.6. Pluralismo com trunfo absoluto 116
7.7. Pluralismo com trunfo até certo ponto 118
7.8. Pluralismo com aspectos de peso fixo (lineares) 121
7.9. Pluralismo com aspectos de peso variável (retornos decrescentes) 124
7.10. Maximin/leximin de prioridades 129
7.11. Suficiência 131
7.12. Abordagens híbridas 132
7.13. Indeterminação parcial 133
7.14. Agregação probabilística com base na incerteza 133
REFERÊNCIAS 135

1. Uma introdução às distinções centrais em teoria do valor

1.1. Teorias do valor e teorias da ação correta

Considere dois tipos de questão:

- Como avaliar quais situações são boas/ruins, melhores/piores?
- Como avaliar qual a ação correta?

Questões do primeiro tipo são o objeto de estudo da *teoria do valor*[1]. Já as do segundo tipo são objeto de estudo da *ética* (mais especificamente da *ética normativa*)[2].

As teorias do valor não estudam como as pessoas *avaliam* quais situações são boas/ruins, melhores/piores, e sim, como *avaliar corretamente*. Da mesma maneira, as teorias da ética normativa não estudam o que as pessoas *avaliam* qual é a ação correta, e sim, como *avaliar corretamente*. São, portanto, áreas normativas em essência, e não, descrições psicológicas do que as pessoas pensam sobre esses assuntos.

Na linguagem comum, quando se fala dos *valores* de alguém, normalmente o que se quer dizer são os *princípios* que ela segue ao agir. Entretanto, como vimos, embora estejam relacionados (uma vez que a principal função dos julgamentos sobre valor é guiar a prática), os domínios do *valor* e da *ação correta* são dois domínios distintos do pensamento.

Toda vez que fazemos avaliações do tipo *bom/ruim*, *pior/melhor*, estamos no domínio do *valor*. Já quando pensamos no que devemos ou não devemos fazer (e no que tanto faz fazer ou não), estamos no domínio da *ação correta* (isto é, da *ética*). Observe que o uso do termo *ação* aqui é amplo, pois aplica-se tanto a avaliação de *atos* quanto de *omissões*. Portanto, o debate em ética diz respeito, na verdade, à *decisão* correta. Entretanto, como o termo *ação* já é amplamente utilizado nessa área, o manteremos aqui. Porém, é preciso lembrar que ele inclui também a avaliação sobre omissões.

---

[1] Para uma introdução à teoria do valor, ver Schroeder (2021).
[2] Para uma introdução às várias teorias da ética normativa, ver Kagan (1998). Para uma discussão sobre de que se constitui uma teoria da ética, ver Driver (2022).

A *ética normativa* é uma área diferente da área das *teorias normativas da decisão racional*[3]. Embora ambas as áreas sejam sobre qual a decisão correta, e ambas as áreas sejam normativas, as teorias normativas da decisão racional visam investigar como escolher os melhores meios para se alcançar determinado fim (especialmente sob condições de incerteza). Já nas teorias da ética normativa o que está em discussão, em primeiro lugar, é quais fins deveríamos adotar.

Como veremos no Capítulo 5, algumas teorias da ética normativa determinam a ação correta totalmente a partir de avaliações sobre quais situações são boas/ruins, melhores/piores, enquanto que outras inserem outros fatores que funcionam como limitadores da busca pela melhor situação.

No presente capítulo, contudo, falaremos apenas das distinções centrais em teoria do valor.

1.2. Teorias do valor e nomenclaturas utilizadas

O domínio dos julgamentos *valorativos* (isto é, sobre bom/ruim, melhor/pior) é bastante amplo. Tais julgamentos podem ser aplicados a situações, intenções, instrumentos ("esse é um bom martelo?") etc., sem se estar necessariamente a falar da ação correta. Por razões que ficarão mais claras nos capítulos posteriores, focaremos aqui na avaliação do valor de *situações*.

É importante observar que há dois tipos de nomenclaturas utilizadas nessa discussão, mas que significam a mesma coisa:

Nomenclatura 1	Nomenclatura 2	Significado
X possui valor	X possui valor positivo	X é bom
X possui desvalor	X possui valor negativo	X é ruim
X é neutro em termos de valor	X possui valor neutro	X não é bom nem ruim

[3] Para uma introdução às teorias normativas da decisão racional, ver Peterson (2017).

O fato de haver dois sistemas de nomenclaturas para dizer a mesma coisa pode causar confusão. Por essa razão, aqui tentaremos evitar ambas as nomenclaturas, e falaremos apenas de *bom/ruim/neutro* e de melhor/*pior*.

1.3. Valor em si e valor instrumental

Uma distinção central em teoria do valor é entre bom/ruim em *si* e bom/ruim *instrumentalmente*[4]. Quando dizemos que algo é bom *em si* estamos a dizer que esse algo já é bom sem precisar conduzir a outra coisa boa. Analogamente, se dizemos que algo é ruim *em si*, estamos a dizer que ele próprio já é ruim sem precisar conduzir a outra coisa ruim. Por outro lado, quando dizemos que algo é bom ou ruim *instrumentalmente*, estamos a falar que ele conduz a outras coisas boas ou ruins. A seguir veremos alguns exemplos de ambas as categorias.

O sofrimento parece ser o exemplo mais evidente de algo ruim *em si*. Isto é, o sofrimento já é ele próprio algo negativo: não precisa conduzir a outra coisa negativa para ser negativo. Já a felicidade parece ser o tipo de coisa que já é ela mesma positiva: não precisa conduzir a outra coisa positiva para ser positiva.

Existem outras coisas, contudo, cujo valor ou desvalor dependem unicamente de conduzirem a outras coisas boas ou ruins. Por exemplo, atravessar a rua não parece ser, *em si*, bom ou ruim. Pode ser bom se nos fará encontrar do outro lado da rua algo que nos beneficie; mas pode ser ruim se formos atropelados ao atravessar, por exemplo.

Contudo, na imensa maioria dos casos, uma coisa será, *tanto* boa ou ruim em si *quanto* boa ou ruim instrumentalmente. Vejamos as possíveis combinações e exemplos de cada uma delas:

(1) Algo bom em si e também bom instrumentalmente. Suponhamos que vemos um filme que gostamos muito e isso nos proporciona uma experiência agradável. Essa experiência, por ser positiva, parece ser já boa *em si*. Imaginemos também que o prazer que sentimos vendo o filme nos deixa animados a ponto de conseguirmos terminar uma tarefa que estávamos

[4] Sobre essa distinção, ver Zimmerman e Bradley (2019). Por vezes, no lugar do termo valor *em si*, utiliza-se os termos *valor intrínseco* e *valor inerente*. Contudo, dependendo da utilização dada por cada autor, esses termos expressam coisas distintas. Para evitar algumas possíveis confusões, falaremos aqui de bom/ruim *em si*.

adiando. Nesse caso, o prazer também foi bom instrumentalmente, pois também conduziu a outra coisa boa (supondo, é claro, que a tarefa em questão fosse produzir algo bom).

(2) *Algo bom em si e ruim instrumentalmente*. Suponhamos que comemos uma comida muito saborosa, e, como resultado, temos um prazer imenso ao saboreá-la. O prazer que sentimos parece já ser bom *em si*. Contudo, imaginemos que tal prazer é tão intenso que nos faz exagerar, a ponto de ficarmos doentes depois. Nesse caso, o prazer, apesar de ter sido positivo em si, foi instrumentalmente negativo (isto é, foi bom e conduziu a outra coisa ruim).

(3) Algo ruim em si e também ruim instrumentalmente. Suponhamos que torci o pé e isso me causou uma dor intensa. Além disso, devido a estar com muita dor, estou fora da corrida da qual queria participar. Nesse caso, a dor que senti foi tanto ruim *em si* (pois a dor é sempre uma experiência negativa) quanto ruim *instrumentalmente* (pois também me impediu de participar da corrida).

(4) Algo ruim em si e bom instrumentalmente. Imaginemos que encosto minha mão no fogo e a dor que sinto faz com que eu afaste automaticamente a mão. Essa dor foi ruim *em si*: dado o tipo de experiência que é, a dor é sempre experimentada como algo negativo. Contudo, nesse caso, essa dor foi boa *instrumentalmente*, pois evitou que eu permanecesse com a mão no fogo e me queimasse ainda mais[5].

A distinção entre bom/ruim *em si* e bom/ruim *instrumentalmente* nos lembra então que:

(1) Algo ser bom em si não implica que seja necessariamente bom instrumentalmente.
(2) Algo ser ruim em si não implica que seja necessariamente ruim instrumentalmente.
(3) Algo ser bom instrumentalmente não implica que seja necessariamente bom em si.
(4) Algo ser ruim instrumentalmente não implica que seja necessariamente ruim em si.

1.4. Modos da avaliação melhor/pior: melhor/pior *do que* e melhor/pior *de todas*

[5] Observe que todos os quatro exemplos dizem respeito a situações onde os efeitos positivos/negativos recaem sobre o mesmo indivíduo. Entretanto, frequentemente, uma mesma coisa causa efeitos positivos sobre certos indivíduos e efeitos negativos sobre outros. Nesse caso, como avaliar quão boa/ruim é a situação como um todo? Essas questões serão discutidas em capítulos posteriores. No Capítulo 2 entraremos mais a fundo em como avaliar quão boa/ruim é a situação de cada indivíduo. A avaliação sobre quão boa/ruim é uma situação que contém vários indivíduos será o tema do Capítulo 3.

No item anterior falamos de avaliações do tipo *bom/ruim*. Neste item falaremos de avaliações do tipo melhor/*pior*. Essas avaliações possuem dois modos:

(1) Melhor/pior *do que* (em inglês, *better/worse than*).
(2) Melhor/pior *de todas* (em inglês, *the best/worst*).

Para entender essa distinção considere o exemplo a seguir. Imaginemos as situações A, B e C. Suponhamos que, da melhor para a pior, tenhamos: A > B > C. Nesse caso, B é melhor *do que* C, mas não é *a melhor* das três. Da mesma maneira, B é *pior do que* A, mas não é *a pior* das três. Agora, levando em conta as três situações, A é *a melhor*, e C é *a pior*.

Importante: uma situação ser melhor do que outra (ou mesmo ser a melhor de todas as que estão sendo comparadas) *não garante que ela seja positiva*. Analogamente, uma situação ser pior do que outra (ou mesmo ser a pior de todas as que estão sendo comparadas) *não garante que ela seja negativa*. Veremos a seguir um exemplo.

Suponhamos que as três situações acima pudessem ser medidas em seu valor. O sinal positivo indica que a situação é boa, e o sinal negativo, que é ruim. Os números indicam quão boa/ruim é a situação. Imaginemos que tivéssemos: A=+3 > B=+2 > C=+1. A situação B ser pior do que a situação A não implica que B seja uma situação negativa (como podemos ver, é positiva). Nem mesmo a situação C ser a pior das três implica que ela seja negativa.

Imaginemos agora outro caso, no qual A=-1 > B=-2 > C=-3. A situação B ser melhor do que a situação C não implica que seja positiva. Além disso, a situação A ser a melhor das três também não implica que seja positiva.

Em resumo: enquanto os conceitos de *bom/ruim* nos indicam se uma situação é positiva ou negativa, os conceitos de *melhor/pior* (seja melhor/pior *do que* ou melhor/pior *de todas*) não nos dão tal informação.

1.5. Valor: *em certo aspecto* ou *tudo considerado*?

Avaliações do tipo bom/ruim e melhor/pior ("do que" e "de todas") podem se referir a uma situação *como um todo* (isto é, *tudo considerado*) ou apenas *em certo aspecto*. A avaliação do

valor da situação *tudo considerado* diz respeito a saber se, levando em conta *todos* os aspectos bons e ruins da situação, ela é mais positiva ou mais negativa, e o quão mais positiva ou negativa é. No item 1.5.1 veremos como essa distinção opera em avaliações do tipo bom/ruim. No item 1.5.2 veremos como ela opera em avaliações do tipo melhor/pior (seja "*do que*" ou "de *todas*"):

1.5.1. Bom/ruim sob certo aspecto ou tudo considerado?

Suponhamos que estou com uma dor de dentes e vou ao dentista, que precisa fazer um procedimento doloroso em mim para que a dor desapareça. Decido passar pelo procedimento, que é feito com sucesso. Nessa situação há tanto aspectos ruins quanto aspectos bons. O aspecto ruim é que o procedimento é doloroso. O aspecto bom é que a dor de dentes desaparece.

Agora, ao avaliarmos o valor da situação *tudo considerado*, temos de pesar se os aspectos bons predominam sobre os ruins ou se vice-versa. Se decidi passar pelo procedimento, muito provavelmente é porque conclui que, apesar de o tratamento ser doloroso, o mal que ele impede de acontecer é maior do que o mal que ele causa. Isto é, tal situação, apesar de ter *aspectos* negativos e positivos, é mais positiva do que negativa *tudo considerado*. Minha avaliação seria a oposta se eu percebesse que a dor que o procedimento causa é maior do que a dor que ele aliviaria/preveniria.

Vimos acima um exemplo com os aspectos *causar dor* x *aliviar dor*. Entretanto, a distinção entre bom/ruim *em certo aspecto* x *tudo considerado* poderia se aplicar a quaisquer outros aspectos que estivéssemos levando em conta (voltaremos a esse tema nos capítulos seguintes).

1.5.2. Melhor/pior sob certo aspecto ou tudo considerado?

Vejamos agora como a distinção *em certo aspecto* x *tudo considerado* opera em avaliações do tipo melhor/pior. Peguemos primeiramente um exemplo com a avaliação "melhor/pior *do que*". Considere as duas situações a seguir:

Situação	Quantidade de vítimas	Sofrimento por vítima	Sofrimento agregado
S1	100	-10	-10 x 100 = -1000
S2	50	-20	-20 x 50 = -1000

Comparando-se essas duas situações, S1 é melhor *sob certo aspecto*: nela cada vítima sofre menos. Mas, S2 é melhor *sob outro aspecto*: nela há menos vítimas. Já a partir do aspecto do sofrimento agregado (que envolve multiplicar a quantidade de vítimas pelo sofrimento de cada vítima), ambas são igualmente ruins.

Imaginemos agora que temos de escolher S1 ou S2. Para fazermos tal escolha, é preciso avaliar qual das duas é melhor *tudo considerado* (não é suficiente avaliar somente qual é melhor sob este ou aquele *aspecto*). Voltaremos a essa questão no item 1.6, quando falarmos da questão da *comensurabilidade*.

Acima vimos um exemplo com os aspectos *quantidade de vítimas* x *sofrimento por vítima*. Entretanto, a distinção entre melhor/pior *em certo aspecto* x melhor/pior *tudo considerado* poderia se aplicar a quaisquer outros aspectos que estivéssemos levando em conta. Voltaremos a discutir esse ponto nos capítulos subsequentes.

1.5.3. Por que a distinção *em certo aspecto* x *tudo considerado* é importante?

A distinção entre o valor de uma situação *sob certo aspecto* e *tudo considerado* é importante para nos lembrar do seguinte:

(1) Se uma situação é positiva/negativa ou melhor/pior *sob certo aspecto*, isso não implica necessariamente que seja positiva/negativa ou melhor/pior *tudo considerado*. Por exemplo, uma situação ser melhor sob certo aspecto não implica necessariamente que seja melhor *tudo considerado* (pois ela pode ter outros aspectos negativos predominantes).

Essas possibilidades estão esquematizadas na tabela a seguir:

Uma situação ser...	**Não implica necessariamente que...**
Positiva sob certo aspecto	Seja positiva tudo considerado
Negativa sob certo aspecto	Seja negativa tudo considerado
Melhor sob certo aspecto	Seja melhor tudo considerado
Pior sob certo aspecto	Seja pior tudo considerado

(2) Se uma situação é positiva/negativa ou melhor/pior *tudo considerado*, isso não implica necessariamente que ela não tenha *certos aspectos* negativos/positivos ou piores/melhores. Por exemplo, dada uma situação ser melhor *tudo considerado*, isso não implica necessariamente que não haja nenhum aspecto no qual ela seja pior.

Essas possibilidades estão esquematizadas na tabela a seguir:

Uma situação ser...	**Não implica necessariamente que...**
Positiva tudo considerado	Seja positiva em todos os aspectos
Negativa tudo considerado	Seja negativa em todos os aspectos
Melhor tudo considerado	Seja melhor em todos os aspectos
Pior tudo considerado	Seja pior em todos os aspectos

1.6. Como avaliar quão boa ou ruim é uma situação *tudo considerado*?

Como vimos no item anterior, uma situação pode ser boa/melhor sob certo aspecto e ruim/pior sob outro. Como podemos, então, avaliar quão boa ou ruim é uma situação *tudo considerado*[6]? Essa questão é tão mais complexa que será o tema de todo o Capítulo 7. Por enquanto, veremos brevemente algumas possibilidades. No Capítulo 7 essas possibilidades serão explicadas em mais detalhes e também serão comparadas em termos de suas vantagens e desvantagens.

Como veremos nos capítulos subsequentes, será necessário fazer esse tipo de avaliação quer estejamos a averiguar a situação de cada indivíduo (que abordaremos no Capítulo 2), quer estejamos a averiguar situações com vários indivíduos (que abordaremos no Capítulo 3).

[6] Sobre essa questão, ver Mason (2023) e Hsieh; Andersson (2021).

Assim sendo, algumas possíveis abordagens para avaliar quão boa/ruim é uma situação *tudo considerado*, são:

1.6.1. Incomensurabilidade total

Envolve reconhecer que há vários aspectos que são bons/ruins em si, mas defender que não faz sentido compará-los (e nem mesmo multiplicá-los ou somá-los). De acordo com essa abordagem, as únicas circunstâncias nas quais é possível dizer, dentre várias opções, qual é melhor *tudo considerado*, é quando há uma opção que é melhor *sob todos os aspectos*. Em circunstâncias nas quais cada opção é melhor sob certo aspecto, essa abordagem dirá que não é possível dizer qual delas é melhor *tudo considerado*.

1.6.2. Monismo (geral)

De acordo com as abordagens monistas, há apenas um aspecto que é bom/ruim *em si*. Todos os outros são vistos como sendo bons/ruins apenas *instrumentalmente*, dependendo de se aumentam ou diminuem aquilo que é visto como bom/ruim em si. Assim sendo, em abordagens monistas, quão boa/ruim é uma situação *tudo considerado* é algo que é determinado unicamente a partir do quão boa/ruim ela é em termos de um único aspecto (a saber, aquele que é visto como possuindo valor/desvalor *em si*). Apesar de compartilharem essa estrutura em comum, as diversas abordagens monistas diferenciam-se umas das outras de acordo com qual aspecto é visto como bom/ruim em si.

1.6.3. Monismo agregativo (aplicação específica do monismo geral)

Uma forma comum de monismo consiste em determinar quão boa/ruim é uma situação tudo considerado *agregando* aquilo que é visto como bom/ruim em si. Por exemplo, suponhamos que o ruim em si seja o sofrimento. Imaginemos que na situação S1 temos 20 vítimas, cada uma com um sofrimento de -5. Já na situação S2 temos 10 vítimas, cada uma com um sofrimento de -10. De acordo com essa abordagem, o desvalor total de S1 é -100 (pois é -5x20). O desvalor total de S2 também é -100 (pois é -10x10). Ou seja, nessa abordagem, nem o *número* de vítimas, nem a *gravidade* da situação de cada vítima, são vistos como ruins *em si* (e sim, apenas ruim *instrumentalmente* por contribuírem para agregação total ser negativa).

Assim, segundo essa abordagem, S1 e S2 são igualmente ruins (o fato de S1 ter mais vítimas, e de em S2 cada vítima estar sofrendo mais, não é visto como relevante *em si*).

1.6.4. Pluralismo de pesos iguais

Nessa abordagem dois ou mais aspectos são reconhecidos como bons/ruins *em si*, e o quão boa/ruim é a situação *tudo considerado* é determinada: ou multiplicando esses aspectos (*abordagem multiplicativa*) ou somando esses aspectos *(abordagem aditiva*). O que é característico dessa abordagem é que cada aspecto é visto como igualmente importante (por isso, eles são multiplicados ou somados, mas ambos possuem o mesmo peso). Observe que, em uma variante multiplicativa dessa abordagem, o resultado será idêntico ao resultado obtido por uma abordagem monista agregativa, que vimos no item anterior. Apenas a fundamentação é que será diferente: o monismo agregativo enxerga apenas uma coisa como sendo boa/ruim em si, e o pluralismo de pesos iguais multiplicativo enxerga mais de uma coisa como sendo boa/ruim em si. Por outro lado, uma variante aditiva pode gerar resultados diferentes daqueles gerados pelo monismo agregativo.

1.6.5. Pluralismo com trunfo absoluto

Nessa abordagem dois ou mais aspectos são reconhecidos como sendo bons/ruins em si, mas é construída uma hierarquia onde um fator é um *trunfo absoluto* sobre os que vêm depois nessa hierarquia. De acordo com essa abordagem, nenhum aumento nos aspectos secundários, por maior que seja, pode fazer a balança pender para tornar a situação melhor *tudo considerado*, caso represente uma diminuição no aspecto principal, por menor que seja. Ou seja, nessa abordagem o quão boa/ruim é uma situação tudo considerado é algo determinado quase que exclusivamente a partir do aspecto trunfo (os aspectos secundários servem apenas como *critério de desempate*).

1.6.6. Pluralismo com trunfo até certo ponto

Nessa abordagem dois ou mais aspectos são reconhecidos como sendo bons/ruins *em si*; é construída uma hierarquia onde um fator é um *trunfo* sobre os que vêm depois nessa hierarquia, mas esse trunfo *não é absoluto*. A partir de certo ponto (chamado *ponto de corte* ou *limite*), a hierarquia se inverte. Por isso, o nome “pluralismo com trunfo até certo ponto”.

Por exemplo, imaginemos que uma abordagem desse tipo defenda que, tanto a *gravidade* da situação de cada vítima, quanto o *número de vítimas* são ruins *em si*, e defenda também que, comparando-se duas situações, aquela que apresentar as vítimas na pior condição é a situação pior *tudo considerado*, exceto se a outra situação tiver no mínimo dez vezes mais vítimas. Nesse caso, essa abordagem está a ver a gravidade da condição de cada vítima como um trunfo não absoluto (pois, dependendo da quantidade de vítimas, a prioridade se inverte).

1.6.7. Pluralismo com aspectos de peso fixo (sem trunfos)

Nessa abordagem dois ou mais aspectos são vistos como bons/ruins *em si*, e possuem pesos diferenciados no cálculo do quão boa/ruim é a situação *tudo considerado* – mas, sem usar a ideia de trunfos. O raciocínio aqui é similar ao que vimos no item 1.6.4 (pluralismo de pesos iguais), exceto que aqui o peso de cada fator é diferente. Por exemplo, suponhamos que o fator A tenha o *dobro* de peso que o fator B. Nesse caso, o valor/desvalor total da situação será determinado por (2x.A) + (1x.B), caso use-se um *método aditivo*, ou por (2x.A) x (1x.B), caso use-se um *método multiplicativo*. A diferença em relação ao uso de trunfos é que aqui a influência dos fatores é *contínua* e *linear* (com o uso de trunfos, é *descontínua* e *não-linear*).

1.6.8. Pluralismo com aspectos de peso variável (sem trunfos)

Nessa abordagem dois ou mais aspectos são vistos como bons/ruins *em si*, mas não há peso fixo entre eles: o seu peso é *variável*, diminuindo proporcionalmente à medida que são "preenchidos" (por isso essa abordagem também é chamada de *pluralismo com retornos decrescentes*). Essa abordagem é diferente do pluralismo com trunfo até certo ponto. Embora haja a semelhança de que, em ambas as abordagens, um fator pode vir a ser mais importante do que o outro após certo nível (ambos são *não-lineares*), aqui a relação é *contínua*, com cada fator tendo sua importância gradualmente diminuída a cada nova unidade preenchida (com o trunfo até certo ponto, há uma relação *descontínua*, pois o trunfo é invertido *abruptamente* caso ultrapasse-se uma *linha de corte*).

1.6.9. Maximin/leximin de prioridades

Neste método a ideia é sempre priorizar o pior caso individual, depois o segundo pior caso, depois o terceiro, e assim por diante. Este é um método que se assemelha à ideia de trunfos,

mas enquanto trunfos são utilizados para ordenar os *diferentes aspectos*, neste método o objetivo é ordenar a *prioridade dos indivíduos dentro de um mesmo aspecto*.

Entretanto, esse método também é utilizado para comparar situações com vários indivíduos. Por exemplo, comparemos a seguir as seguintes situações, onde as letras representam indivíduos e os números negativos o seu nível de sofrimento (quanto maior, mais sofrimento).

Situação	Indivíduos	
S1	A = -50	B = -30
S2	C = -49	D = -40
S3	E = -49	F = -39

Segundo esse método, a situação S1 receberia prioridade, pois é a que apresenta o indivíduo na pior condição de todas (A = -50). Assim, entra em cena o *maximin*, que prescreve maximizar o nível mínimo (e é, digamos, o critério trunfo). Agora, imaginemos que tivéssemos que comparar S2 e S3 para dizer em qual delas é mais urgente. Nesse caso, o maximin não ajuda, pois as vítimas que estão na pior condição em cada uma dessas situações estão em uma condição igualmente ruim (C = -49, E = -49). Nesse caso, entra em cena como critério de desempate o *leximin*, que prescreve priorizar o segundo pior caso. No caso, a situação S2 seria considerada prioritária, pois o segundo pior caso de todos é D = -40.

1.6.10. Suficiência

Neste método um aspecto importa *em si* até atingir certo limite de preenchimento estabelecido como sendo o suficiente. Depois disso ele deixa de contar. Se em uma abordagem desse tipo há dois ou mais aspectos vistos como sendo bons/ruins em si, ela pode adotar qualquer um dos métodos anteriores para os comensurar. Entretanto, o que há de particular nesse tipo de abordagem é que chega um ponto no qual o aspecto já está suficientemente preenchido e então ele deixa de importar *em si*.

1.6.11. Abordagens híbridas

Combinam uma ou mais das abordagens anteriores. Por exemplo, podem usar *trunfos* (*absolutos* ou *até certo ponto*) até uma *linha de corte* e a partir daí utilizarem uma *relação contínua* (de *peso fixo* ou *peso variável*).

1.6.12. Indeterminação parcial

Esse método defende que, para alguns casos, é possível avaliar quais situações são melhores/piores *tudo considerado*, mas que em outros casos não há uma resposta correta (e, então, nesses casos seria como na abordagem que defende a *incomensurabilidade*).

1.6.13. Agregação probabilística com base na incerteza

Neste método pondera-se várias abordagens diferentes (ou mesmo todas as que vimos anteriormente) com base na *incerteza sobre qual delas é a correta*. Nesse método, avalia-se quão boa/ruim seria a situação *tudo considerado* segundo cada método levado em conta, e *multiplica-se* cada resultado pelo grau com que se acredita que cada método está correto. Em seguida soma-se tudo, em tem-se a *agregação probabilística baseada na incerteza*. Em resumo, nesse método é feita uma *mistura probabilística* de várias abordagens, ponderando o quanto se acredita que cada uma está correta e *agregando* esses resultados.

1.7. Conclusão

Neste capítulo vimos quais são as principais distinções e investigações feitas na área da teoria do valor. A partir do próximo capítulo aplicaremos essa análise a questões mais específicas. No próximo capítulo veremos como isso tudo aparece nas *teorias do bem-estar*.

2. Uma introdução às teorias do bem-estar

2.1. O que as teorias do bem-estar visam investigar?

As *teorias do bem-estar* investigam o que é bom/ruim, melhor/pior *para os indivíduos*[7]. Isto é, dizem respeito a avaliar se um indivíduo está bem ou mal, melhor/pior e em que medida.

Observe que o termo *bem-estar*, da maneira como é usado nesse debate, é bem mais amplo do que a maneira como o termo é usado na linguagem comum. Nesse debate, o termo diz respeito a *toda e qualquer circunstância* na qual um indivíduo poderia ser *prejudicado ou beneficiado*. Na linguagem comum, o termo bem-estar é usado em um sentido mais específico, que diz respeito ao *quão bem ou mal alguém se sente*. No contexto filosófico o termo *inclui este sentido*, mas *não se limita a ele*. Por exemplo, o dano da morte é também discutido pelas teorias do bem-estar, mas é normalmente entendido como um dano que depende do quanto priva o indivíduo de coisas positivas, e não do quão bem ou mal ele está se sentindo[8]. O dano da morte faz parte da discussão sobre bem-estar porque diz respeito ao que prejudicaria ou beneficiaria um indivíduo. Da mesma maneira, pode soar estranho enquadrar a seguinte questão dentro da discussão sobre bem-estar "alguém é prejudicado se não tem suas preferências atendidas depois de morrer?" (uma vez que o indivíduo já vai estar morto). Mas, é importante lembrar: as teorias do bem-estar dizem respeito a *tudo* o que poderia prejudicar/beneficiar alguém. É nesse sentido amplo que usaremos o termo nesta obra.

O que as teorias do bem-estar visam descobrir, antes de tudo, é: quais coisas são boas/ruins *em si* para os indivíduos, e não apenas boas/ruins *instrumentalmente* (isto é, enquanto *meio*)? Isso é assim por motivos óbvios: para sabermos se algo é bom ou ruim *enquanto meio*, precisamos antes saber se as outras coisas que ele produz/evita são boas ou ruins *em si*. Isto é, a investigação sobre quais coisas são boas/ruins *instrumentalmente* só faz sentido se sabemos antes quais coisas são boas/ruins *em si*.

Existem três aspectos principais em discussão no debate sobre quais coisas são boas/ruins *em si* em relação ao bem-estar dos indivíduos: *experiências*, *preferências* e *bens objetivos*. A

---

[7] Para uma breve introdução sobre as correntes de teorias do bem-estar, ver Kagan (1998, p. 29-41) e Santos (2017). Para uma introdução detalhada, ver Fletcher (2016).
[8] O dano da morte foi o tema de todo o Volume III desta coleção.

seguir veremos cada um desses aspectos separadamente para, em seguida, vermos o debate entre as teorias que são baseadas neles. O debate se dá em torno de saber qual ou quais desses aspectos são importantes em si para avaliar o bem-estar e, caso haja mais de um, se é possível comensurá-los, e de que maneira.

Seja lá qual ou quais desses aspectos uma teoria afirme que são importantes em si para o bem-estar, há duas possibilidades gerais de um indivíduo ser beneficiado e duas possibilidades gerais de um indivíduo ser prejudicado, como esquematizado na tabela a seguir.

Um indivíduo é beneficiado pela...	**Um indivíduo é prejudicado pela...**
Presença daquilo que for positivo	Presença daquilo que for negativo
Ausência daquilo que for negativo	Ausência daquilo que for positivo

É claro, as diferentes teorias discordam sobre quais aspectos são positivos/negativos para os indivíduos. Veremos esse debate a partir do próximo item.

2.2. Aspectos na avaliação do bem-estar dos indivíduos

2.2.1. Experiências

O aspecto mais óbvio pelo qual um indivíduo pode ser afetado para melhor ou pior é por meio de suas *experiências* (isto é, de seus *estados mentais*). Nesse sentido, é amplamente reconhecido que *experiências positivas* (que também são referidas pelos termos *felicidade*, *prazer*, *desfrute* etc.) são algo bom *em si* e/ou que as *experiências negativas* (que também são referidas pelos termos *dor* e *sofrimento*) são algo ruim *em si*.

Quanto a esse aspecto, há então duas maneiras básicas de alguém ser *prejudicado*: quando tem uma experiência negativa (isto é, quando sofre) e quando é impedido de ter uma experiência positiva (como quando morre, por exemplo). Analogamente, haveria duas maneiras básicas de alguém ser *beneficiado*: quando tem uma experiência positiva (isto é, quando sente prazer) ou quando é impedido de ter uma experiência negativa (quando tem uma dor aliviada ou prevenida, por exemplo).

É importante observar que afirmar que experiências negativas são ruins *em si* e que as experiências positivas são boas *em si* não é negar que experiências negativas por vezes são boas *instrumentalmente* (quando evitam algo negativo ou conduzem a algo positivo) e que experiências positivas por vezes são negativas i*nstrumentalmente* (quando conduzem a algo negativo ou evitam algo positivo). Vimos já exemplos disso no item 1.3 do capítulo anterior.

Algumas perspectivas defendem também que *experiências neutras* (isto é, que não são experimentadas, nem como positivas, nem como negativas) também são *boas em si*. Por exemplo, algumas perspectivas defendem que, se ter experiências neutras é melhor do que não ter experiência alguma, então é porque experiências neutras são boas *em si* (por exemplo, poderia ser defendido que *estar consciente* é algo bom *em si*)[9]. Outro exemplo são as perspectivas que defendem que o *estado de tranquilidade* que acompanha as experiências neutras é algo bom *em si*[10].

2.2.2. Preferências (desejos)

Algumas visões defendem que outra maneira pela qual os indivíduos podem ser afetados para melhor ou pior é por meio da *satisfação* ou *frustração* de suas *preferências* (entendidas como estados mentais na forma de *desejos*). Essas visões defendem que a satisfação de preferências é algo bom *em si* (isto é, independentemente de se satisfazê-las conduz ou não a experiências positivas, e de se evita ou não experiências negativas) e/ou que a frustração de preferências é algo ruim *em si* (isto é, que frustrá-las é algo ruim, independentemente de isso resultar ou não em experiências negativas, e de se resulta ou não em privação de experiências positivas).

As visões desse tipo distinguem-se entre si de acordo com os *tipos de desejos* cuja satisfação consideram boa em si e/ou sua frustração ruim em si. Algumas defendem que são os desejos *reais* que os indivíduos possuem. Já outras defendem que são os desejos *ideais* (isto é, os desejos que os indivíduos *teriam* se fossem racionais e tivessem acesso às informações relevantes para o seu bem-estar).

2.2.3. Bens objetivos

[9] Ver, por exemplo, Jamieson (1983, p. 145)
[10] Ver, por exemplo, Gloor (2017).

Algumas visões defendem que certas coisas são *bens objetivos*, no sentido de serem algo bom *em si*, independentemente de gerarem ou não experiências positivas ou de estarem ou não de acordo com as preferências de quem os teria. Essas visões consideram a presença dessas coisas como algo bom em si, e sua ausência como algo ruim em si.

Por exemplo, há autores que defendem que a amizade verdadeira, apesar de ser preferida pela maioria das pessoas, e apesar de normalmente proporcionar experiências positivas, é boa *em si* (isto é, seria boa mesmo que não fosse preferida por ninguém e mesmo que não proporcionasse experiências positivas)[11].

Outros itens frequentemente listados como bens objetivos são o *conhecimento* e o *desenvolvimento dos talentos*. Cada visão desse tipo elabora listas com itens diferentes.

2.3. Teorias do bem-estar monistas e pluralistas

Quanto a assumirem que um ou mais dos três aspectos acima são relevantes *em si* para determinar o bem-estar, as teorias podem ser classificadas como *monistas* ou *pluralistas*.

As três categorias mais conhecidas de teorias do bem-estar são: teorias *experiencialistas*[12], teorias *preferencialistas*[13] (também conhecidas como *teorias baseadas em desejos*) e *teorias de lista objetiva*[14]. Veremos algo sobre cada uma dessas categorias a seguir.

2.3.1. Teorias experiencialistas

O rótulo *experiencialista* é dado a qualquer teoria do bem-estar que afirme que experiências são o *único aspecto* a partir do qual um indivíduo é prejudicado ou beneficiado. São, portanto, teorias *monistas*.

Uma teoria experiencialista bastante conhecida é o *hedonismo*, que afirma que aquilo que é bom *em si* são as *experiências positivas*, e aquilo que é ruim *em si* são as *experiências negativas*. Para o hedonismo, o valor de todo o restante é *somente instrumental* a essas coisas.

---

[11] Para um exemplo, ver Aristóteles (2009 [c. 330 a.C]).
[12] Ver por exemplo Crisp (2006).
[13] Ver por exemplo Singer (2002 [1979]).
[14] Ver, por exemplo, Griffin (1986).

É importante observar que, na linguagem comum, a palavra *hedonista* significa algo bem diferente do que essa teoria propõe. Na linguagem comum, um hedonista é alguém que busca os prazeres momentâneos sem se preocupar com o seu bem-estar em longo prazo. Já a teoria hedonista diria que tal indivíduo não está agindo racionalmente para maximizar o seu bem-estar, pois tal comportamento fará com que sua vida tenha provavelmente mais experiências negativas e/ou menos experiências positivas.

O hedonismo não é o único exemplo de teoria experiencialista. Outro exemplo são as teorias que defendem que as *experiências neutras* são algo bom *em si*, como é o caso do *tranquilismo*[15]. Algumas dessas teorias afirmam que experiências neutras são a *única coisa* boa *em si*. Já outras afirmam que tanto as experiências positivas, quanto as neutras, são algo bom em si. De qualquer forma, todas são teorias *monistas* porque defendem que *apenas o aspecto das experiências* é relevante *em si* para o bem-estar.

2.3.2. Teorias preferencialistas

Para as teorias *preferencialistas* (também conhecidas como *teorias baseadas em desejos*), o que é bom *em si* é a satisfação de desejos, e o que é ruim *em si* é a frustração de desejos. O valor de todo o restante é somente *instrumental* a essas coisas. Como vimos antes, essas teorias diferem-se entre si de acordo com os *tipos de desejos* cuja satisfação consideram boa *em si*: os desejos que os indivíduos *de fato possuem*, ou os desejos que *possuiriam* se fossem racionais e tivessem acesso às informações relevantes para o seu bem-estar. Entretanto, todas elas defendem que o único aspecto relevante em si para o bem-estar são os desejos. Portanto, são também teorias *monistas*.

2.3.3. Comparando experiencialismo e preferencialismo

Comparemos essas duas categorias de teorias. As teorias *experiencialistas* manterão que normalmente satisfazer desejos é algo bom, mas porque normalmente isso conduz a experiências positivas ou evita experiências negativas. Analogamente, as teorias *preferencialistas* manterão que normalmente é algo bom promover experiências positivas e

[15] Sobre tranquilismo,ver Gloor (2017).

evitar experiências negativas, mas apenas porque fazê-lo coincide com o que os indivíduos desejam.

Entretanto, nem sempre essas coisas coincidem. Por exemplo, é possível que alguém tenha um desejo por algo que lhes causará sofrimento, ou que não tenha um desejo por algo que lhe causaria felicidade. No item 2.4 veremos exemplos de situações desse tipo.

2.3.4. Versões negativas de teorias experiencialistas e preferencialistas

As teorias experiencialistas e preferencialistas também possuem *versões negativas*. Segundo a *versão negativa do experiencialismo*, as experiências negativas são ruins em si, mas as experiências positivas não são boas em si. Segundo essa versão, o que é bom para os indivíduos é apenas a *ausência do sofrimento*. Essa visão é ligeiramente diferente das visões experiencialistas que defendem que *estados neutros* possuem valor *em si*. As versões negativas do experiencialismo defendem apenas que a *ausência do sofrimento* é algo bom *em si* (e não que *estados neutros* são bons *em si*). Assim, entre não ter experiência alguma, ou ter estados neutros, as visões experiencialistas que valorizam *em si* estados neutros diriam que é melhor ter estados neutros; já as versões negativas do experiencialismo diriam que tanto faz, uma vez que, em ambos os casos, há ausência de sofrimento.

Analogamente, segundo a *versão negativa do preferencialismo*, ter desejos frustrados é ruim em si, mas ter desejos satisfeitos não é bom em si. Segundo essa versão, a satisfação de desejos só é boa porque não implica a sua frustração, mas o melhor para o indivíduo seria não ter desejos, para não correr o risco de não os realizar. É importante observar que, por ser uma forma de preferencialismo, essa versão defende que ter desejos frustrados é algo ruim *em si*, e não, porque pode ocasionar sofrimento.

Tudo o que vimos até agora são exemplos de teorias *monistas* do bem-estar, pois defendem que há apenas um *aspecto* com valor/desvalor *em si*.

2.3.5. Teorias de lista objetiva

As teorias de lista objetiva defendem que existem bens objetivos (que vimos no item 2.2.3), e podem ser *monistas* ou *pluralistas*. Serão *monistas* quando constroem listas com um único

item. Entretanto, normalmente são *pluralistas*, e afirmam que há vários itens que possuem valor *em si* de maneira independente (esses itens formam as diversas listas das várias teorias de lista objetiva).

2.3.6. Outras possibilidades de teorias pluralistas

É importante lembrar que também são possíveis outros tipos de visões pluralistas que combinem alguns ou mesmo todos os aspectos que vimos antes. Um exemplo seria afirmar que tanto experiências (positivas e/ou neutras) quanto preferências satisfeitas são algo bom em si. Outro exemplo seria afirmar que experiências (positivas e/ou neutras) e também certos itens de lista objetiva são bons em si. Ou, que preferências satisfeitas e também certos itens de lista objetiva são bons em si. Ou ainda, que, tanto experiências (positivas e/ou neutras), quanto preferências satisfeitas e itens de lista objetiva são bons em si. As possibilidades são muitas, explicitadas na tabela a seguir:

Possibilidades	Experiências	Preferências	Bens objetivos
Monistas	X		
		X	
			X
Pluralistas com dois aspectos	X	X	
	X		X
		X	X
Pluralistas com três aspectos	X	X	X

No debate sobre as teorias do bem-estar, a maioria das teorias discutidas são monistas, e muitas das críticas que uma corrente monista faz à outra diz respeito exatamente a um grupo de teorias não levar em conta aquilo que o outro grupo julga importante. Uma maneira de evitar esse problema é adotar uma teoria pluralista. É claro, as teorias pluralistas enfrentam também problemas que não aparecem para as teorias monistas. Um exemplo é a maior dificuldade de encontrar um método adequado para comensurar os diferentes aspectos. Isto é, um defensor do monismo poderia alegar que sua grande vantagem é a maior *simplicidade* de aplicação. Porém, um defensor do pluralismo poderia alegar que é melhor ter uma maior

dificuldade de aplicação do que deixar de levar em conta todos os fatores que podem ser relevantes *em si*.

2.4. Exemplos para ilustrar as diferenças entre as abordagens

A seguir veremos exemplos que ilustram como as diversas teorias do bem-estar se aplicariam a situações particulares. Esses exemplos são úteis não apenas para vermos em quais pontos essas teorias convergem e em quais pontos divergem. Também nos ajudam a refletir sobre: (1) se um aspecto é bom/ruim em si, ou bom/ruim somente enquanto meio e, (2) sobre, caso seja bom/ruim em si, qual deveria ser o seu peso relativamente a outros aspectos.

2.4.1. O caso da preferência prejudicial

Suponhamos que uma criança tenha um desejo cuja realização lhe será prejudicial (resultará em seu sofrimento posterior ou mesmo em sua morte). Imaginemos, por exemplo, que ela deseja colocar um saco plástico na cabeça cobrindo todo o seu rosto, por não saber que isso lhe sufocará.

As teorias experiencialistas diriam que, caso a preferência dessa criança seja realizada, ela não é beneficiada *sob aspecto algum*, pois tal realização resultará em experiências negativas e possivelmente na privação de experiências positivas (por exemplo, caso ela morra).

Já quanto às teorias preferencialistas, à primeira vista poder-se-ia pensar que elas teriam de dizer que a criança em questão é beneficiada se tiver sua preferência realizada, mesmo que sofra depois (e mesmo que morra). Contudo, um preferencialista poderia afirmar que, se a criança tiver essa preferência satisfeita, será beneficiada *sob certo aspecto* (teve *uma* preferência satisfeita) mas que, *tudo considerado*, será muito mais prejudicada do que beneficiada, justamente porque a realização de sua preferência nesse caso, ou resulta na frustração de outras preferências mais importantes que possui (como não sofrer), ou mesmo impede a realização de qualquer outra preferência que tiver (caso venha a morrer).

Existe uma teoria preferencialista que manteria que essa criança não seria beneficiada *sob aspecto algum* se tiver realizada essa preferência. Essa variante afirma que as preferências que importam para o bem-estar não são aquelas que de fato *temos*, mas aquelas que *teríamos* se

tivéssemos disponíveis as informações relevantes para o nosso bem-estar. Entretanto, mesmo tendo as informações disponíveis, ainda podemos ter preferências que são *irracionais* (devido a termos feito deduções equivocadas, por exemplo). Por isso, essa posição defende que as preferências que importam para o bem-estar não são as que de fato temos, mas as que teríamos se fossemos racionais e tivéssemos disponíveis as informações relevantes para o nosso bem-estar[16].

Outra abordagem possível é manter uma perspectiva *pluralista*, segundo a qual tanto as experiências positivas são consideradas boas em si (e as experiências negativas ruins em si) quanto a satisfação das preferências é considerada boa em si (e a frustração de preferências ruim em si). Nesse caso, essa visão pluralista poderia até afirmar que a criança em questão foi beneficiada sob um aspecto (teve uma preferência satisfeita) mas que, *tudo considerado*, foi muito mais prejudicada (pois em seguida teve experiências negativas ou o impedimento de experiências positivas, e também teve frustradas outras preferências que possuía, ou as preferências que possuiria se fosse racional e tivesse as informações relevantes disponíveis). Essa posição pluralista, caso incluísse também itens de uma lista objetiva, poderia dizer que tal criança seria prejudicada ainda sob esse outro aspecto, caso a realização desse desejo impedisse ela de desfrutar de algum desses itens.

2.4.2. O caso da preferência do moribundo

Suponhamos que alguém esteja à beira da morte e tenha um último desejo. Desejos comuns nesse sentido são, por exemplo, querer que seu corpo seja cremado em vez de ser enterrado, ou vice-versa. Imaginemos o seguinte exemplo: alguém deseja que, após sua morte, seu corpo seja enterrado ao lado do corpo dos pais.

Segundo as visões que dizem que apenas experiências são diretamente relevantes para o bem-estar, tal indivíduo não será beneficiado se esse desejo for satisfeito, nem será prejudicado se não for. Como é um desejo que só poderá ser realizado depois que ele morrer, a realização desse desejo não aumentará as experiências positivas desse indivíduo, nem diminuirá suas

[16] Ver, por exemplo, Sobel (1994).

experiências negativas, nem sua frustração fará com que tenha alguma experiência negativa nem impedirá nenhuma experiência positiva (assumindo aqui que não há vida após a morte[17]).

Já as visões que defendem que a satisfação de preferências é algo bom *em si* dirão que o indivíduo em questão será beneficiado sob certo aspecto se o desejo em questão for satisfeito, e que será prejudicado se não for, mesmo que o indivíduo não exista mais. Por exemplo, poderiam dizer que algumas preferências são orientadas para o futuro, e que o portador dessas preferências é beneficiado se elas forem satisfeitas, mesmo que já tenha morrido quando isso ocorrer. Isso vale tanto para as visões que defendem que as preferências são tudo o que importa (como no preferencialismo, que é uma abordagem monista) quanto para as que defendem que as preferências também importam (como em visões pluralistas).

2.4.3. O caso da verdade dolorosa e que alguém não deseja saber

Suponhamos que uma pessoa descobre que alguém que estimava muito já faleceu. Imaginemos que essa pessoa tem um sofrimento intenso por descobrir a verdade, e que também desejava não ter descoberto a verdade.

As teorias centradas em experiências e as teorias centradas em preferências (e também as teorias que combinam ambas as coisas) diriam que essa pessoa não foi beneficiada *sob aspecto algum* por ter descoberto a verdade, uma vez que só teve sofrimento ao descobri-la, e também desejava não tê-la descoberto.

Agora, imaginemos que uma teoria de lista objetiva mantenha que conhecer a verdade é bom *em si*. Essa teoria diria que, nesse caso, essa pessoa foi beneficiada *sob certo aspecto*: descobriu a verdade.

À primeira vista, poderíamos pensar que tal teoria de lista objetiva teria de necessariamente afirmar que essa pessoa *tudo considerado* foi mais beneficiada do que prejudicada por descobrir a verdade. Contudo, isso será assim somente se a teoria em questão afirmar que a única coisa que possui valor em si é a verdade (ou, que saber a verdade é sempre mais importante do que evitar experiências negativas ou evitar frustrar preferências).

[17] A questão de como pesar essas questões diante da incerteza sobre se a morte coincide ou não com a aniquilação é discutida no capítulo 13 do Volume III desta coleção.

Entretanto, imaginemos que a teoria em questão reconhecesse que, além de descobrir a verdade, ter experiências positivas e ter preferências satisfeitas também são coisas boas *em si*. Nesse caso, essa teoria diria que, apesar de tal pessoa ter sido prejudicada *sob dois aspectos* (teve uma *experiência negativa* e teve uma *preferência frustrada*), foi beneficiada em pelo menos um aspecto: descobriu a verdade (que, nessa teoria, é algo visto como bom *em si*).

É claro, nesse caso, saber se ter descoberto a verdade foi melhor ou pior *tudo considerado* dependerá de como comparar o peso do valor das preferências, das experiências e dos itens da lista objetiva (e de se isso é possível). Discutimos já brevemente como comensurar diferentes aspectos no item 1.6 e voltaremos a esse tema no Capítulo 7.

2.4.4. O caso da violação inconsciente

Imaginemos que alguém é violentado enquanto está totalmente inconsciente. Por estar totalmente inconsciente, esse alguém não teve nenhuma experiência negativa ao ser violentado. Imagine também que o fato de ser violentado não lhe impedirá de desfrutar de nenhuma experiência positiva, e nem lhe trará experiências negativas posteriores. Quando acordar, sequer saberá que foi violentado. É claro que, na vida real, é possível que, mesmo inconsciente, passar por algo assim deixe traumas a nível subconsciente. Mas, para efeito de argumentação, imagine que no nosso exemplo não ocorre nenhum trauma desse tipo.

De acordo com visões que *unicamente* valorizam *em si* ter experiências positivas e evitar experiências negativas, tal indivíduo não foi prejudicado sob aspecto algum. Em defesa de tal visão, seus proponentes poderiam oferecer o seguinte contraexemplo: imaginemos que alienígenas com uma tecnologia super avançada estejam a fazer exatamente isso conosco há vários anos toda vez que vamos dormir. Se nada disso nos prejudicou até agora, diriam os proponentes desse contraexemplo, é porque não há como prejudicar alguém sem lhe proporcionar experiências negativas, nem impedir-lhe experiências positivas[18].

[18] É claro, como vimos, algumas variantes dessas teorias poderiam incluir também o prejuízo pelo impedimento de experiências neutras. Mas, imaginemos então que no nosso exemplo também não foram impedidas experiências neutras.

Agora, de acordo com visões centradas em preferências, a resposta pode variar. Aquelas centradas nas preferências que o indivíduo de fato possui diriam que, se alguém prefere que isso não aconteça consigo, então será prejudicado se acontecer, mesmo que isso não afete suas experiências. Entretanto, terão de dizer também que alguém que ainda não formou uma preferência por não ser violentado enquanto está inconsciente (por exemplo, uma criança pequena) não seria prejudicado caso isso acontecesse. Por outro lado, aquelas centradas nas preferências que alguém teria se tivesse as informações relevantes e fosse racional poderiam dizer que tal indivíduo foi prejudicado independentemente de já ter formado ou não uma preferência quanto a isso, pois provavelmente *formaria* uma preferência por não ser violentado se soubesse do que iria lhe acontecer.

Por fim, quanto às visões centradas em itens objetivos, a resposta dependerá de quais itens elas valorizam *em si*. Se elas valorizarem, por exemplo, as decisões autônomas que alguém teria sobre o que vai acontecer com o próprio corpo, provavelmente diriam que tal indivíduo foi prejudicado por não poder escolher nesse caso. Entretanto, elas teriam que dizer que os indivíduos incapazes de tomar decisões autônomas não seriam prejudicados se isso ocorresse.

2.4.5. O caso da máquina de felicidade

Um dos experimentos de pensamento mais utilizados contra a ideia de que somente as experiências importam *em si* para o bem-estar é conhecido como *o caso da máquina de felicidade*[19]. A seguir reconstituiremos o exemplo, e em seguida o discutiremos.

O exemplo consiste em pensar que, se tudo o que importa é ter experiências positivas e/ou evitar experiências negativas, então seríamos beneficiados se pudéssemos viver em um mundo que nos proporcionasse somente experiências maravilhosas, mas que fosse totalmente virtual, como no filme Matrix. Por exemplo, você come sua sobremesa favorita e o gosto dela é delicioso, mais delicioso do que no mundo real, mas a sobremesa em questão é virtual.

O objetivo desse exemplo é sugerir que, se não gostaríamos de viver em tal máquina (isto é, se preferiríamos viver em um mundo não virtual, mesmo que com menos experiências positivas), então é porque achamos que importa não apenas que as experiências sejam

[19] Esse exemplo é apresentado por Nozick (1974, p. 42-45).

positivas, mas que o estímulo que as faz surgir seja real. A seguir veremos um resumo do debate sobre esse experimento.

Uma primeira maneira de responder a esse experimento é simplesmente defender que seríamos beneficiados se tivéssemos que viver em tal máquina. Um contraexemplo que poderia ser dado nesse sentido é o seguinte: imaginemos que descobrimos que, desde que nascemos até o momento atual, já estamos em tal máquina. Tudo o que experimentamos até agora foi virtual. Imaginemos também que descobrimos uma maneira de sairmos dessa realidade virtual e ir para a realidade efetiva, mas que a realidade efetiva será muito pior para nós do que nossa vida atual virtual: teremos apenas sofrimento excruciante. Isso sugere que, do nosso ponto de vista, é melhor a realidade virtual.

Uma possível resposta a esse contraexemplo é defender que ele mostra apenas que é *mais importante* evitar experiências negativas e buscar experiências positivas, mas que isso não mostra que isso é *tudo* o que importa. Nesse sentido, poderia ser defendido que, se pudéssemos comparar duas realidades, uma virtual e outra efetiva, onde ambas fossem iguais em termos de experiências positivas e negativas, e fosse melhor para nós escolher a realidade efetiva, então parece que as experiências *não* são *tudo* o que importa.

Novamente, uma resposta a esse segundo exemplo é dizer que, nesse caso, tanto faz. Outro contraexemplo que poderia ser dado nesse sentido é pensar no seguinte: imagine sua sobremesa favorita. Imaginemos que você descubra que a última vez que você a comeu, ela era virtual. A questão é: do ponto de vista de sua experiência, isso faz diferença? A experiência não foi tão boa por causa disso? A sobremesa foi menos gostosa por causa disso? Parece que não.

Uma resposta possível a esse contraexemplo consiste em primeiro reconhecer que o valor de *algumas* coisas (*muitas* coisas, talvez) parece residir unicamente no tipo de experiência que proporcionam, mas em seguida, defender que isso não se aplica a todas as coisas. Pode não fazer diferença saber se a sobremesa que comemos é virtual ou não, desde que proporcione o mesmo prazer. Entretanto, suponhamos que descobríssemos que todos os indivíduos que amamos na verdade não são sencientes: são apenas simulações virtuais dos indivíduos reais. Imagine que também descobrimos que os indivíduos reais estão em outra realidade, e que podemos nos mudar para lá se quisermos. Entretanto, se nos mudarmos, o preço a pagar para

estar com os seres reais que amamos é ter menos experiências positivas do que teríamos no mundo virtual.

Se decidimos que é melhor ter menos experiências positivas para poder ter interações com os indivíduos reais que amamos, e não com simulações, então não apenas valorizamos *em si* tais interações, como também as valorizamos *em maior grau* do que ter o máximo de experiências positivas. É claro, isso não significa que *sempre* valorizaremos tais interações em maior grau do que as experiências. Por exemplo, se a escolha fosse entre permanecer no mundo virtual e manter experiências positivas, ou encontrar os seres reais que amamos, mas às custas de termos que sofrer tormentos excruciantes por um longo período de tempo, já teríamos dúvidas sobre o que é melhor *para nós*[20].

Este foi um breve resumo do debate sobre o exemplo da máquina de experiências. Esse e os outros exemplos que vimos acima não deveriam dar a entender que as diversas abordagens sobre o bem-estar *sempre* discordarão. A seguir veremos vários *pontos de convergência*.

2.5. Em que medida essas abordagens divergem/convergem?

O que foi mostrado antes pode dar a impressão de que as diferentes abordagens sobre o bem-estar divergem fundamentalmente em todos os aspectos. Entretanto, essa impressão é equivocada: o grau de convergência é bem maior do que normalmente se imagina.

Vimos que a maioria das divergências se dá entre visões que veem apenas um dos três aspectos (experiências, preferências e itens objetivos) como relevantes em si para o bem-estar. Entretanto, como vimos, não é necessário adotar uma visão desse tipo. Também é possível considerar que vários desses fatores são relevantes em si. Por exemplo, mesmo quem valoriza

[20] Observe que esse é um debate sobre o que é *melhor para os indivíduos*, e não necessariamente sobre *qual a ação correta*. Por exemplo, alguém poderia manter que, para os indivíduos, é melhor permanecer na realidade virtual (caso o preço a pagar por estarem na realidade efetiva perto dos seres reais que amam fosse ter tormentos excruciantes), mas que, ainda assim, a ação correta é ir para a realidade efetiva ficar perto desses seres reais. Isso poderia ser fundamento de diferentes maneiras. Por exemplo, poderia ser defendido que o tormento que os entes queridos na realidade efetiva teriam pela ausência dos indivíduos que agora estão na realidade virtual seria maior do que o tormento que estes teriam ao ir para a realidade efetiva (esse seria um exemplo de como raciocinariam teorias éticas consequencialistas). Outra maneira de tentar fundamentar seria dizer que, independentemente de quem teria o tormento maior, haveria o dever de ir para a realidade efetiva por conta de uma regra de fidelidade ou gratidão aos entes queridos reais (esse seria um exemplo de como raciocinariam teorias éticas deontológicas). As teorias da ação correta serão abordadas a partir do capítulo 5.

em si a satisfação de desejos ou bens objetivos também normalmente reconhece que o sofrimento é ruim em si, e que a felicidade é boa em si.

Isso não se dá por acaso. O fato de o sofrimento ser, *em si*, uma experiência negativa, mostra que o sofrimento é ruim *em si.* Analogamente, a felicidade ser, *em si*, uma experiência positiva, mostra que ela é boa *em si*[21]. Isso é algo muito forte em termos de prova[22]. Por exemplo, é mais forte do que qualquer prova que possamos dar referente a descrições de fatos sobre o mundo exterior. Não conseguimos provar que não estamos enganados quanto à nossa crença de que o mundo exterior existe de fato (pois, se ele for uma simulação virtual, teremos exatamente as mesmas experiências). Em contrapartida, não é possível estarmos enganados ao dizermos que o sofrimento já é ele próprio algo negativo e que a felicidade já é ela própria algo positivo, pois nesse caso, é o próprio fato de *experimentá-las* desse modo aquilo que torna tais experiências, respectivamente, negativas ou positivas.

Uma crítica a esse raciocínio é apontar que ele implica que a felicidade que um torturador sente ao torturar suas vítimas é algo bom *em si*. Entretanto, aqui é importante lembrar que estamos a falar de teorias do *bem-estar*, e não de teorias da *ação correta*. Tudo o que as teorias do bem-estar diriam é que o torturador em questão foi beneficiado por sentir tal felicidade (e que, obviamente, suas vítimas foram prejudicadas por serem torturadas). Tais teorias não diriam que é correto que o torturador faça isso, uma vez que não são teorias da ação correta: algo ser *bom em si* para o bem-estar de alguém não é o mesmo que ser uma ação *correta em si*.

Assim, apesar de ser um debate em aberto saber se há outras coisas para além das experiências negativas que são relevantes em si para o bem-estar, certamente que tais experiências são relevantes para o bem-estar. Derek Parfit, proponente de uma teoria de lista objetiva, coloca a questão da seguinte maneira:

> *Em todas essas teorias, a felicidade e o prazer são pelo menos uma parte do que torna nossas vidas melhores para nós, e nosso tormento e dor são pelo menos uma parte do que faz nossas vidas piorarem. Essas afirmações seriam feitas por qualquer teoria de lista objetiva plausível. E, elas são*

[21] Voltaremos nesse ponto no capítulo 4.
[22] Isso vem sendo conhecido como prova mostrativa. Sobre isso, ver Dall'Agnol (2014, p. 222, 234).

> *implicadas por todas as versões da teoria da satisfação de desejos. Em todas as teorias, a teoria hedonista é pelo menos uma parte da verdade*[23].

Assim, pelo menos nisso as diversas abordagens do bem-estar podem convergir. Além disso, na maioria dos casos aquilo que evita sofrimento e proporciona experiências positivas está de acordo com aquilo que alguém prefere, e também ajuda a alcançar as coisas que normalmente são consideradas bens objetivos. É claro, como vimos, por vezes esses fatores conflitam. Entretanto, parece que na maioria dos casos eles convergem.

As discussões sobre teorias do bem-estar (ou qualquer outro tópico filosófico) tendem a ser focadas nas divergências entre as diversas abordagens. Perceber tais divergências é importante para as avaliarmos. Entretanto, focar nas divergências também pode ofuscar o grau de convergência. Podemos achar que não há grau algum de convergência mesmo quando pode haver até mesmo um grau grande de convergência, como parece ser o caso entre as diversas abordagens referentes ao bem-estar.

2.6. O grau mínimo de convergência e implicações para o bem-estar dos animais

Se toda teoria plausível do bem-estar precisa reconhecer o desvalor do sofrimento e o valor das experiências positivas, então todas elas precisam reconhecer que os animais não humanos são altamente prejudicados nas circunstâncias em que se encontram normalmente.

Seja lá se nascem na exploração animal, seja lá se nascem na natureza, a norma é que suas vidas sejam repletas de sofrimento e que morram prematuramente. O sofrimento é, *em si*, uma experiência negativa. A morte prematura impede que o indivíduo desfrute de experiências positivas (e quanto mais prematura, menos o indivíduo desfrutou até o momento e mais teria pela frente para desfrutar). Cada um desses animais tem, normalmente, vidas nas quais o sofrimento (geralmente, extremo) predomina largamente sobre as experiências positivas.

Portanto, seja lá qual teoria do bem-estar julguemos a mais adequada, precisamos reconhecer que os animais são altamente prejudicados por se encontrarem em tais situações.

---

[23] Ver Parfit (1984, p. 4).

3. Avaliando quão boa/ruim é uma situação que contém vários indivíduos

3.1. Introdução

Vimos no Capítulo 2 que cada teoria do bem-estar difere uma da outra de acordo com *quais aspectos* afirma que são bons/ruins *em si* para os indivíduos, e em como pesar esses aspectos uns em relação aos outros. No que se segue, não assumiremos nenhuma teoria específica do bem-estar. Para simplificar, falaremos somente do *bem-estar dos indivíduos*.

A maior parte das situações não apresenta apenas um único indivíduo, mas vários. Assim, não é necessário somente uma teoria do que se constitui o bem-estar dos indivíduos (isto é, uma teoria do *bem-estar individual*), mas também uma teoria para avaliar quão boa/ruim é uma situação que apresenta vários indivíduos (que, por motivos de abreviação, chamaremos aqui de *bem-estar coletivo*).

Veremos neste capítulo que o mesmo tipo de divergência que surge entre as teorias do bem-estar ("quais aspectos são bons/ruins si?" e "qual peso cada um desses aspectos deve ter?") aparece na avaliação sobre bem-estar coletivo.

3.2. Aspectos na avaliação de uma situação com vários indivíduos

Há vários aspectos possíveis a partir dos quais poderíamos avaliar quão boa/ruim é uma situação que apresenta vários indivíduos. A seguir, veremos uma tabela com uma breve explicação sobre os principais aspectos. Entretanto, eles não esgotam as possibilidades de aspectos que poderiam ser utilizados para fazer essa avaliação. Contudo, são os aspectos que mais predominam nos debates sobre o tema[24]:

Importante: o que veremos a seguir são *aspectos*, e não *teorias*. As teorias incorporam um ou mais desses aspectos para fazer a avaliação geral. Assim sendo, na tabela a seguir, é importante observar que não necessariamente há que se avaliar a situação *tudo considerado* a partir de um único aspecto. É possível combinar dois ou mais dos aspectos (ou mesmo todos eles).

[24] Para uma introdução a cada um desses aspectos, ver Kagan (1998, p. 25-59).

Aspecto	**Explicação**
Soma agregada do bem-estar	Uma situação é melhor quanto maior for a soma agregada do bem-estar. Por exemplo, imaginemos que em uma situação, temos os indivíduos A, B, C e D com os seguintes níveis de bem-estar: A=+16, B=+4, C=-8, D=-10. O total positivo dá +20 e o total negativo dá -18. A soma agregada de bem-estar dessa situação é +2.
Sofrimento total agregado	Uma situação é melhor quanto menor for a soma agregada do sofrimento (independentemente do que há de positivo nela).
Média	Uma situação é melhor quanto maior for o total da soma agregada de bem-estar dividido pela quantidade de indivíduos.
Nível mínimo	Uma situação é melhor quanto maior for o nível de bem-estar mínimo (isto é, quanto melhor for a situação dos que estão na pior situação).
Nível máximo	Uma situação é melhor quanto maior for o nível de bem-estar máximo (isto é, quanto melhor for a situação dos que estão na melhor situação).
Igualdade distributiva	Uma situação é melhor quanto mais bem distribuído entre os indivíduos estiver a soma agregada de bem-estar.
Quantidade de indivíduos com bem-estar positivo	Uma situação é melhor quanto maior a quantidade de indivíduos com bem-estar positivo.
Quantidade de indivíduos com bem-estar suficiente	Uma situação é melhor quanto maior a quantidade de indivíduos com níveis de bem-estar suficientemente satisfatórios.
Soma agregada combinada com os níveis de bem-estar de cada indivíduo	Uma situação é melhor quanto maior for a soma agregada do bem-estar, mas uma unidade adicional de bem-estar tem mais valor quanto pior for a situação de quem teria o seu bem-estar aumentado (é conhecida como *concepção prioritarista do valor*).
Merecimento	Uma situação é melhor quanto mais os indivíduos presentes nela recebem benefícios e danos de acordo com o que merecem.
Tipos de ações	Uma situação é melhor quanto maior a quantidade presente nela de certos tipos de ações*.
Tipos de relações	Uma situação é melhor quanto maior for a quantidade presente nela de certos tipos de relações**.

*As ações que são consideradas valiosas variam de acordo com cada perspectiva, mas exemplos comuns são o respeito por direitos, dizer a verdade e o cumprimento de promessas.

**As relações que são consideradas valiosas variam de acordo com cada perspectiva, mas exemplos comuns são relações de amizade e de solidariedade mútua.

3.3. Teorias monistas e pluralistas

No item anterior vimos vários aspectos que são frequentemente utilizados para se avaliar quão boa ou ruim é uma situação que apresenta vários indivíduos. As diversas teorias podem enxergar um ou mais desses aspectos como valiosos *em si*. Se enxergam apenas um aspecto como valioso em si, e todos os outros são vistos como possuindo apenas valor instrumental, são *monistas*. Se enxergam mais de um aspecto como valioso em si, são *pluralistas*.

Vejamos um exemplo dessa diferença com o valor da *igualdade distributiva* (entendida aqui como a distribuição do bem-estar total entre os indivíduos presentes na situação). Determinada visão poderia manter que a igualdade distributiva possui valor *em si*. Já outras visões poderiam manter que o seu valor é *meramente instrumental*. Mesmo entre essas últimas visões, pode haver divergência quanto ao seu valor ser instrumental *a quê*. Por exemplo, certa visão poderia manter que uma distribuição mais equitativa do valor (isto é, dar mais a quem tem menos) tem valor instrumental *para melhorar a situação de quem está pior* (e que isso, sim, é o que possui valor *em si*). Já outra visão poderia manter que diminuir a desigualdade é importante apenas porque tem valor instrumental *para a maximização da soma agregada do bem-estar*. Isso é assim porque uma mesma quantia de certo recurso geralmente produz maiores aumentos no bem-estar se for dada a quem está em uma situação pior e, portanto, é mais eficiente para se maximizar a soma agregada do bem-estar[25].

Isso não acontece apenas com a igualdade distributiva. Qualquer um dos aspectos pode ser visto como possuindo valor *em si* ou somente valor *instrumental*. Por exemplo, algumas pessoas defendem que tratar os indivíduos como eles *merecem* é bom apenas instrumentalmente: porque motiva os indivíduos a se refrearem de causarem prejuízos aos

[25] Isso é chamado de *principio utilidade marginal decrescente*. Voltaremos a discuti-lo no item 6.8.2.

outros. Já outras pessoas defendem que tratar os indivíduos como merecem, além de possuir valor instrumental, também é algo bom em si. Esse debate (saber se algo tem valor em si ou valor meramente instrumental) pode acontecer com qualquer outro aspecto.

3.4. Quando os aspectos conflitam

Por vezes, os distintos aspectos conflitam. A seguir estão alguns exemplos com os aspectos *soma agregada do bem-estar* e *igualdade distributiva* (contudo, o raciocínio se aplicaria igualmente a qualquer outra combinação de aspectos). Considere as duas situações a seguir, com os indivíduos A e B.

Situação	Bem-estar de A	Bem-estar de B	Soma total
S1	+20	+10	+30
S2	+15	+15	+30

Suponha que nenhum dos dois fez algo para merecer estar em uma situação melhor ou pior. Se consideramos S2 melhor do que S1, é porque consideramos que a *distribuição* possui um valor que não é meramente instrumental à maximização da soma, haja vista que, em ambas as situações, a soma total é igual. Se enxergássemos apenas a soma como possuindo valor em si, diríamos que S1 e S2 são igualmente boas. Agora, considere a situação S3, a seguir.

Situação	Bem-estar de A	Bem-estar de B	Soma total
S3	+15	+14	+29

Quem afirma que, *tudo considerado*, S3 é melhor do que S1, afirma então que a distribuição por vezes deve ter peso maior do que a soma na avaliação do valor da situação, *tudo considerado*. Entretanto, ao contrário do que pode parecer inicialmente, isso não significa que, ao avaliarmos dessa maneira, necessariamente consideramos a igualdade na distribuição como algo bom *em si*. Isso é possível, mas, também é possível que defendamos que ela é boa porque melhora a situação de quem está pior (ou ainda, por ambos os motivos). Contudo, há um *aspecto* no qual S1 é melhor do que S3 (mesmo se não for melhor, *tudo considerado*): em S1 a *soma total* do bem-estar é maior.

Dizer que S3 é melhor *tudo considerado* do que S1 não nos compromete a manter que a igualdade na distribuição deve ter *sempre* maior peso do que a soma total[26]. Por exemplo, consideremos agora S4, a seguir.

Situação	Bem-estar de A	Bem-estar de B	Soma total
S4	+14	+14	+28

Apesar de S3 conter um pouco de desigualdade, parece melhor, *tudo considerado*, do que S4. Poderíamos manter que isso é assim porque, ainda que ambos os aspectos (soma total e distribuição) possuam valor em si, *por vezes* a maximização da soma deve ter peso maior do que a igualdade na distribuição ao se determinar o valor da situação *tudo considerado* (nesse caso, diríamos que S3 é melhor *tudo considerado*, e que S4 é melhor apenas sob certo aspecto: nela, o total do valor está melhor distribuído). Ou ainda, poderíamos defender que o valor da igualdade na distribuição é apenas instrumental à melhora da situação de quem está pior. Nesse caso, diríamos que S3 é melhor *tudo considerado* porque em S4 não há ninguém que se encontre melhor do que em S3 (mas, diríamos também que S4 não é melhor do que S3 *em aspecto algum*).

Esses exemplos mostram o seguinte: (1) Manter que certo aspecto possui valor em si não nos compromete a manter que seja o *único* aspecto que possui valor em si (e nem que é necessariamente o aspecto mais importante). (2) Manter que certo aspecto deve ter maior peso do que outros em certas condições não nos compromete a manter que deva ter peso maior em toda e qualquer condição (isto é, como vimos no item 1.6, o peso dos distintos fatores pode ser *variável*, e, mesmo quando não for, pode haver compensações nos outros aspectos que façam a balança pender para o outro lado).

No Capítulo 6 voltaremos nesse tema, e veremos como os diversos aspectos na avaliação sobre quão boa/ruim é uma situação que apresenta vários indivíduos aparecem em diversas teorias da ética normativa.

[26] Sobre essa questão, ver Temkin (2000) e Horta (2010a).

4. Julgamentos valorativos, descrições de fatos, objetividade e subjetividade

4.1. A ideia de que julgamentos valorativos são subjetivos

Vimos no Capítulo 1 que julgamentos valorativos são qualquer julgamento do tipo bom/ruim melhor/pior. Tais julgamentos são diferentes de julgamentos que dizem respeito às razões para agir dessa ou daquela maneira. Julgamentos sobre razões para agir incluem, por exemplo, julgamentos sobre os melhores meios para alcançar um fim (algo que é discutido nas teorias da decisão racional) e sobre quais fins são justificáveis (algo que é discutido na área de ética normativa). Julgamentos valorativos são discutidos na área conhecida como teoria do valor.

É claro, normalmente a principal função de um julgamento valorativo é orientar a prática, pois se concluímos que algo é bom ou melhor, isso parece nos dar uma razão para buscá-lo (e, analogamente, se concluímos que é ruim ou pior, isso parece nos dar uma razão para evitá-lo). Entretanto, tratam-se de domínios diferentes do pensamento (apesar de interagirem entre si). Assim sendo, é importante observar que tudo o que será dito neste capítulo tem a ver apenas com julgamentos valorativos (a conexão do que vimos até agora e do que veremos no presente capítulo com julgamentos sobre razões para agir será vista a partir do próximo capítulo).

Uma ideia bastante comum é a de que "fatos são objetivos, valores são subjetivos". Normalmente, o que se quer dizer com isso é que é possível estabelecer se uma descrição sobre fatos é verdadeira ou falsa, enquanto que não é possível tal coisa para julgamentos valorativos. Mas, será que é plausível essa ideia? É o que discutiremos a seguir.

4.2. Dois sentidos do termo "subjetivo"

Suponhamos que perguntássemos a alguém: "por que você acredita que fatos são objetivos e que valores são subjetivos?". Uma possível resposta seria dizer que os *fatos*, devido à sua própria natureza, são *objetivos* porque se situam no *mundo exterior*, o mundo físico, enquanto que os *valores*, devido à sua própria natureza, são *subjetivos* porque são *estados mentais*.

Se a resposta é essa, então o termo "subjetivo" está sendo utilizado, sem se perceber, em dois sentidos distintos. Está sendo utilizado tanto para se referir a "estados mentais" quanto para se referir a "aquilo que não é possível de se estabelecer como verdadeiro ou falso". Entretanto, se

algo é subjetivo no primeiro sentido, não necessariamente o será no segundo. Podemos constatar isso mesmo no caso das descrições sobre fatos, pois elas não descrevem apenas fenômenos do mundo exterior, mas também eventos mentais. Por exemplo, se pergunto "João está sentindo dor?", há uma resposta correta para essa questão: é "sim", se João estiver mesmo sentindo dor, e "não" se não estiver sentindo dor. Isso, por si só, já mostra que não podemos inferir, a partir de uma questão dizer respeito a um evento mental, que não há necessariamente uma resposta correta para ela.

Assim, é tanto falso que descrições sobre fatos se limitam a descrever eventos no mundo exterior (pois podem envolver descrever eventos mentais) quanto é falso que, porque uma afirmação diz respeito a um evento mental, não há como avaliá-la como verdadeira ou falsa.

4.3. As atividades de descrever e valorar

Poderia ser objetado que, no exemplo acima, há uma resposta correta para a questão justamente porque a resposta envolve *descrever* estados mentais, e não, *valorar*. Segundo essa objeção, se uma questão tem ou não uma resposta correta não tem a ver com ela dizer respeito a um evento físico ou mental, e sim com ela envolver as atividades de *descrever* ou *valorar*.

No entender dessa objeção, descrições de fatos (seja de eventos exteriores, seja de eventos mentais) podem ser avaliadas como verdadeiras ou falsas. Já julgamentos valorativos (isto é, julgamentos sobre o que é bom/ruim, melhor/pior) não podem ser avaliados como verdadeiros ou falsos.

4.4. Como confirmar um julgamento valorativo?

Diante da objeção acima, temos de novamente perguntar: "por que se supõe que julgamentos valorativos não teriam uma resposta correta?". A isso poderia ser respondido que, quanto a descrições, há um evento no mundo (exterior ou mental) que podemos utilizar para confirmar se a descrição é verdadeira ou não. Já no caso dos julgamentos valorativos, não há nada disso.

Entretanto, em resposta a isso poderia ser defendido que a objetividade dos julgamentos valorativos se dá de modo distinto: a confirmação de que um julgamento valorativo está correto ou errado *não* se dá por verificar se no mundo há certos fatos que correspondem ao

julgamento, mas (pelo menos em alguns casos) por *experiência direta* daquilo que é avaliado como bom ou ruim, melhor ou pior. Veremos mais sobre isso a seguir.

Peguemos um exemplo com o caso mais evidente de todos, que é o caso do sofrimento. Por sofrimento, queremos dizer aqui toda e qualquer experiência negativa, desde a mais simples até a mais complexa, desde a mais branda até a mais excruciante, seja lá se surge de um estímulo físico ou psicológico. Imaginemos que alguém diga: "o sofrimento é intrinsecamente negativo". Esse é claramente um julgamento valorativo. Ao fazer esse julgamento, não estamos meramente a *descrever* que quem sofre é prejudicado com o sofrimento. Ao invés, estamos *avaliando* negativamente o sofrimento.

O que se quer dizer com *intrinsecamente* negativo é que o sofrimento é negativo *em si*: ele próprio já é ruim, não precisa conduzir a outra coisa ruim para ser ruim. Esse julgamento implica também defender que o sofrimento, quando tem valor, só pode ter valor *instrumental*, isto é, quando conduz a alguma coisa boa ou evita alguma coisa ruim. Isso ocorre, por exemplo, quando a dor que sentimos ao encostarmos no fogo faz com que nos afastemos e isso evita de nos queimarmos ainda mais, ou evita que morramos. Nesse caso, o sofrimento teve valor instrumental. Por essa mesma razão, o caso dos masoquistas não mostra que o sofrimento não é negativo em si: na verdade, tal caso confirma que o sofrimento só pode ter valor instrumental (uma vez que, no caso dessas pessoas, o sofrimento conduz ao prazer).

O que então realmente *prova* que o sofrimento é intrinsecamente negativo? É a impossibilidade de experimentá-lo de outro modo, a não ser como algo negativo. Todos os que experimentam sofrimento o experimentam como negativo. Se não é negativo, não é sofrimento. O que mais poderia ser feito para comprovar o julgamento valorativo “o sofrimento é intrinsecamente negativo”? Uma vez que todos que experimentam o sofrimento o experimentam como negativo *em si*, e que é *impossível* experimentá-lo como algo positivo *em si*, esse julgamento valorativo *necessariamente* está correto. Se alguém disser que o sofrimento não é intrinsecamente negativo, o seu julgamento valorativo está incorreto, uma vez que o sofrimento *é* negativo em si.

Tudo o que foi dito até aqui para o desvalor das experiências negativas pode ser dito analogamente para o valor das experiências positivas. Ou seja, todos os que experimentam prazer ou felicidade experimentam essas coisas como positivas *em si*. Novamente,

experiências positivas só podem ser negativas instrumentalmente. Isto é, elas só podem ser negativas se conduzirem a coisas negativas ou impedirem coisas positivas. Isso ocorre, por exemplo, quando, devido a uma comida ser muito saborosa, exageramos ao comê-la e passamos mal depois (e então teremos sofrimento) ou morremos (e então seremos impedidos de desfrutar estados positivos).

4.5. O exemplo dos alienígenas que tiveram até então apenas experiências neutras

Temos acesso direto ao sofrimento e ao prazer. É por isso que sabemos qual deles é negativo em si e qual deles é positivo em si. Isso é tão óbvio para nós que nem nos passa pela cabeça que tal experiência direta é uma *prova* sobre julgamentos valorativos. Se não tivéssemos tais experiências, tudo o que poderíamos querer em termos de prova sobre julgamentos valorativos seria sermos capazes de tê-las. A seguir está um exemplo para ilustrar esse ponto.

Suponhamos que houvesse uma espécie alienígena cujos membros fossem sencientes, mas que, em seu mundo, não houvesse nada que lhes cause sofrimento ou prazer. Por isso, as experiências desses alienígenas até o momento foram todas neutras: nem positivas, nem negativas. Entretanto, lembre-se que eles são capazes de experiências negativas e positivas: o que acontece é que nunca encontraram algo que lhes causasse tais experiências. É claro, por conta da seleção natural e do valor de sobrevivência das experiências positivas e negativas, no universo real provavelmente tal espécie não existe. Entretanto, lembre-se que se trata apenas de um experimento de pensamento para defender que a objetividade dos julgamentos valorativos acontece por experiência direta.

Agora imagine que tais alienígenas ouviram falar que na Terra os seres sencientes experimentam sofrimento e prazer. Só que, porque esses alienígenas nunca tiveram essas experiências, eles não fazem ideia de como são essas experiências. Eles ouviram falar que os terráqueos dizem que uma delas é negativa (o sofrimento) e outra é positiva (o prazer). Mas, os alienígenas em questão não sabem o que isso quer dizer pois, como nunca experimentaram nada positivo ou negativo, não formaram o *conceito de valor*. O que poderíamos fazer para *provar* a tais alienígenas que é o sofrimento que é negativo e que o prazer que é positivo (e não o contrário) e explicar o que se quer dizer com os conceitos de negativo e positivo? Ora, fazê-los *experimentar* cada uma dessas coisas. É por isso que *experimentar* o sofrimento

como negativo e o prazer como positivo é a *prova* de que o sofrimento é negativo e de que o prazer é positivo.

4.6. Coisas impossíveis de se explicar a não ser a partir de seu valor/desvalor

Outra prova adicional é que, diferentemente de outras coisas, não é possível explicar o que são o sofrimento e o prazer sem citar como suas características principais serem, respectivamente, negativo e positivo. Compare com outras coisas. Por exemplo, há pessoas que defendem que espécies ou ecossistemas possuem valor *em si*. A razão pela qual faz sentido manter que tal afirmação é discutível (ainda que não necessariamente falsa), é que conseguimos explicar *de maneira completa* o que é uma espécie ou um ecossistema sem ter que mencionar que são "positivos em si". Isso, como vimos, não acontece com a afirmação de que o sofrimento é negativo em si e com a afirmação de que o prazer é positivo em si.

4.7. A confusão entre os domínios do valor e da ética

Poderia ser objetado que, se o prazer é bom em si, então o prazer que um torturador sente ao torturar suas vítimas é bom em si. Mas, prosseguiria a objeção, é absurdo dizer que isso é bom, pois é uma ação muito errada.

Quanto a esse ponto, é importante observar que nada do que foi dito acima é sobre qual é a ação correta (e sim, sobre como os indivíduos são afetados positiva ou negativamente). Podemos, sem contradição, manter que o prazer é sempre intrinsecamente positivo, e também manter que a ação de um torturador é injustificável. A razão principal para condenarmos tal ação é justamente o prejuízo causado para a vítima (que só podemos reconhecer se reconhecemos que o sofrimento é negativo em si). Assim, ao dizermos que o sofrimento é ruim em si e que o prazer é bom em si, tudo o que isso implica em relação ao caso da tortura é termos de reconhecer que o torturador foi beneficiado pelo prazer que sentiu e que a vítima foi prejudicada pelo sofrimento que sentiu. Nada disso implica em aprovar a ação do torturador. Na verdade, isso nos dá ótimas razões para condenar fortemente tal ação, pois a vítima é mais prejudicada se a tortura for realizada do que o torturador é prejudicado se a tortura não for realizada.

4.8. Comparando o grau de certeza para julgamentos valorativos e descrições de fatos

Por vezes o grau de certeza que podemos ter em julgamentos valorativos é maior do que em muitas questões que envolvem descrever fatos. Por exemplo, a questão "quantos planetas existem no universo?" diz respeito a descrever fatos, mas é muito difícil ter certeza quanto à sua resposta. "O mundo exterior existe mesmo ou é uma simulação virtual?" é outro exemplo. Agora, comparemos isso com o julgamento valorativo "o sofrimento é negativo em si". Nesse caso, como estamos a experimentar diretamente o objeto de nosso julgamento, e o nosso julgamento *diz respeito a essa própria experiência* (e não a objetos no mundo exterior), não há como estarmos enganados em nosso julgamento.

É impossível que o sofrimento seja uma experiência positiva e estejamos todos enganados ao experimentá-lo como negativo: ele é negativo *exatamente porque o experimentamos como negativo* (ser experimentado como negativo é o que torna algo sofrimento). O mesmo vale para o julgamento de que o prazer é positivo.

Assim, se há pelo menos uma coisa que possui desvalor em si objetivamente (as experiências negativas) e uma coisa que possui valor em si objetivamente (as experiências positivas), é completamente equivocada a tese de que "julgamentos valorativos não podem ser estabelecidos como verdadeiros ou falsos".

Na verdade, todos que *conhecem* (isto é, já experimentaram) o sofrimento e a felicidade sabem o quão fácil é entender isso. Sendo assim, é no mínimo estranho quão difundida é a ideia de que julgamentos valorativos não podem ser estabelecidos como verdadeiros ou falsos.

4.9. A confusão entre todos e alguns

Outra possibilidade do que se pode querer dizer com "julgamentos valorativos não são verdadeiros ou falsos" é que "*nem todos* os julgamentos valorativos podem ser estabelecidos como verdadeiros ou falsos". Mas, essa já é outra questão (e, mesmo em relação a essa outra questão, não é óbvio que essa afirmação está correta). Quando alguém afirma "*os julgamentos valorativos* não podem ser estabelecidos como verdadeiros ou falsos", subentende-se que está a falar de *todo e qualquer* julgamento valorativo. E, para se mostrar que essa tese é falsa,

basta mostrar *um único caso* de julgamento valorativo que pode ser estabelecido como verdadeiro ou falso (que foi o que fizemos com o caso das experiências negativas e positivas).

4.10. Conclusão

Se há pelo menos uma coisa intrinsecamente negativa (o sofrimento) e/ou pelo menos uma coisa intrinsecamente positiva (o prazer) e for impossível que estejamos enganados quanto a este veredicto, então é falsa a afirmação de que nenhum julgamento valorativo pode ser avaliado objetivamente.

Importante: como vimos, o que discutimos aqui foi sobre a objetividade de julgamentos *valorativos* (isto é, sobre bom/ruim, melhor/pior), e não de julgamentos sobre o que *devemos fazer*. Por exemplo, alguém pode, *sem contradição*, reconhecer que o sofrimento é negativo em si e ao mesmo tempo defender que não tem razões para evitar o sofrimento. Entretanto, apesar de isso *não ser contraditório* em termos lógicos, não significa que seja uma posição *plausível*. Por exemplo, se a principal função dos julgamentos valorativos é orientar a prática, então se algo é negativo, isso já é uma razão (conclusiva ou não, dependendo das razões contrárias) para tentarmos evitá-lo. Essa relação entre julgamentos valorativos e julgamentos sobre a ação correta começará a ser explorada a partir do próximo capítulo.

5. Categorias de teorias da ética normativa

5.1. Ética normativa e suas categorias

As teorias da *ética normativa*[27] investigam como *devemos* agir e por quê: quais metas buscar; quais regras seguir; quais traços de caráter cultivar; se há ou não ações opcionais (isto é, ações que não deveriam ser requeridas nem proibidas); se há ou não ações louváveis mas não obrigatórias, entre outras questões. Em resumo, essas teorias não *descrevem* como as pessoas *agem*. Em vez disso, *prescrevem* como *deveriam agir*.

Embora também digam respeito a decisões passíveis de avaliação racional, as *teorias da ética normativa* possuem um objeto de estudo que é diferente daquele estudado pelas *teorias normativas da decisão racional*[28]. Nestas últimas o foco são os *meios* que devemos adotar para alcançar determinado *fim* (isto é, a *razão instrumental*). Já o que está em discussão na ética normativa são *os próprios fins*. É claro, se pensamos que devemos buscar determinado fim (por exemplo, diminuir o sofrimento no mundo), precisaremos investigar os melhores meios para alcançá-lo. Isto é, esses domínios do pensamento se relacionam, mas são distintos, apesar de serem ambos normativos (pois dizem respeito ao que *devemos* fazer).

Existem três *categorias* principais de teorias da ética normativa: *consequencialismo*, *deontologia* e *éticas centradas no caráter*. Dentro de cada uma dessas categorias, existem muitas teorias éticas normativas. A seguir veremos algo sobre cada uma dessas categorias. No Capítulo 6 exploraremos separadamente as principais teorias.

5.2. Consequencialismo

5.2.1. O que une as diversas teorias consequencialistas?

Há muitas teorias consequencialistas, e elas possuem muitas diferenças entre si[29]. Quais condições precisam ser cumpridas para uma teoria ser consequencialista é algo controverso.

[27] Para uma introdução à ética normativa, ver Kagan (1998).
[28] Para uma introdução às teorias normativas da decisão racional, ver Peterson (2017).
[29] Para uma introdução ao consequencialismo, ver Santos e Gontijo (2020).

Horta, O'Brien e Teran (2022) destacam que todas as definições de consequencialismo aceitam a seguinte condição:

(1) *Dependência dos resultados*: se algo (sejam ações, decisões, regras, traços de caráter, ou qualquer outra coisa ou combinação de coisas) é certo ou errado (e em que medida) depende completamente dos resultados que podem ocorrer.

Entretanto, há outras condições adicionais sobre as quais não há consenso sobre se são ou não necessárias para uma teoria ser consequencialista. Elas estão listadas a seguir:

(2) *Dependência do valor*: se algo é certo ou errado, e em que medida, depende completamente do quão bons/ruins são os resultados que podem ocorrer.

(3) *Maximização*: se algo é certo ou errado, e em que medida, depende completamente de se certas coisas são (ou poderiam ser) maximizadas.

(4) *Neutralidade quanto ao agente*: o que torna algo certo ou errado, e em que medida, é totalmente independente do ponto de vista de qualquer agente em particular.

Nesta obra adotamos uma definição que incorpora todas as quatro características.

5.2.2. Como cada teoria consequencialista avalia as consequências?

As diferentes teorias consequencialistas divergem umas das outras sobre como avaliar "melhores consequências". Podem divergir em dois níveis:

(1) Como avaliar o quão bem ou mal está cada indivíduo (isto é, sobre o bem-estar individual)

(2) Como avaliar quão boa ou ruim é uma situação que apresenta vários indivíduos (isto é, sobre o bem-estar coletivo).

Como vimos em capítulos anteriores, há muitos aspectos possíveis de serem considerados em cada uma dessas avaliações. A seguir está um resumo com alguns dos principais.

Aspectos na avaliação do bem-estar de cada indivíduo	**Aspectos na avaliação do quão boa/ruim é uma situação com vários indivíduos**
Experiências Preferências Bens objetivos	Soma total agregada Total negativo agregado Média (soma/quantidade de indivíduos) Nível de bem-estar mínimo Nível de bem-estar máximo Quantidade de indivíduos com bem-estar positivo Quantidade de indivíduos com bem-estar suficiente Soma total com maior peso a melhoras para quem está pior Nível de desigualdade Tipos de ações Tipos de relações Merecimento

As diversas teorias consequencialistas podem divergir:

(1) Quanto a qual ou quais desses fatores consideram importantes *em si* para tais avaliações.

(2) Quanto a qual *peso* cada um desses fatores deveria ter em tais avaliações.

Há muitas possibilidades de combinações, tanto em termos de quais desses fatores adotar/excluir quanto em termos do peso relativo dos fatores adotados. Essa é uma das razões pelas quais há inúmeras possibilidades de teorias consequencialistas.

5.2.3. Um exemplo: consequencialismo de atos

As diferentes teorias consequencialistas também divergem quanto a qual deveria ser o *foco do raciocínio moral*: atos, regras, traços de caráter ou alguma outra coisa. No presente item veremos um exemplo com o consequencialismo centrado em *atos*. No item 2.4. veremos exemplos dos outros tipos.

A despeito de se diferenciarem em termos de avaliar quão boa ou ruim é uma situação, o que une todas as formas de consequencialismo de atos é que, em todas, é impossível que uma ação seja correta e produza um resultado pior do que outra opção disponível.

Importante: as teorias consequencialistas de atos prescrevem escolhermos a opção que tem as melhores consequências *dentre todas as opções disponíveis*. Assim sendo, para uma ação ser correta nessas teorias não basta mostrar que ela tem resultados melhores *do que outra* (ou, *do que outras*): há que se mostrar que ela é a que tem melhores resultados, *dentre todas as opções disponíveis* (isto é, que ela é a melhor *de todas*). Isso é assim por conta do aspecto da maximização: visões consequencialistas visam aumentar *ao máximo* aquilo que consideram valioso (e minimizar *ao máximo* aquilo que consideram desvalioso).

Para essas teorias, em casos nos quais há mais de uma opção que resulta igualmente nas melhores consequências, é moralmente opcional escolher qualquer uma dentre as melhores opções. Entretanto, qualquer opção que seja *subótima* (isto é, que não estiver entre as melhores de todas as opções disponíveis) será considerada errada, mesmo que tenha consequências com saldo positivo.

5.2.4. Consequencialismo: objetivo, subjetivo ou prospectivo?

Uma possível objeção ao consequencialismo em geral é que nunca poderemos saber qual é a ação correta, pois nunca teremos certeza sobre quais serão as consequências decorrentes de cada opção. Uma resposta a essa objeção é manter que a opção correta é realmente aquela que, *de fato*, resulta nas melhores consequências, mas que, dados nossos conhecimentos limitados, devemos escolher aquela que *acreditamos* que resulta nas melhores consequências.

Quanto a essa questão, podemos distinguir três tipos de abordagens[30]:

(1) *Consequencialismo objetivo*: a ação correta é escolher a opção que resulta nas melhores consequências. Por exemplo, se A é a opção que produz os melhores resultados, a ação correta é escolher A, mesmo que o agente tenha razões para acreditar que outra opção produziria os melhores resultados.

[30] Sobre essas três formas de abordar a questão, ver Kagan (1998, cap. 2).

(2) *Consequencialismo subjetivo*: a ação correta é aquela que, dadas as evidências e o conhecimento disponíveis para o agente no momento da decisão, é racional acreditar que é a opção que trará as melhores consequências.

(3) *Consequencialismo prospectivo*: a ação correta é escolher a opção que tem a melhor expectativa de consequências, calculada em termos probabilísticos (e não apenas em termos de crença subjetiva).

5.2.5. Consequencialismo é o mesmo que utilitarismo?

O *utilitarismo*[31] é a teoria consequencialista mais antiga e mais conhecida. Por essa razão, não é incomum que se confunda o utilitarismo com o consequencialismo como um todo. Porém, o consequencialismo é a *categoria*, e o utilitarismo é um *elemento* dessa categoria. Há muitas outras teorias consequencialistas.

Outra crença equivocada é a de que só existem duas teorias consequencialistas: o *utilitarismo* (que, como veremos em mais detalhes no Capítulo 6, dá igual consideração a todos os afetados pela decisão – isto é, é uma teoria *imparcial*) e o *egoísmo* (que, como o próprio nome já diz, coloca o próprio agente acima dos outros). Segundo essa crença, o utilitarismo seria então a única teoria consequencialista imparcial. Isso também é equivocado. Há muitas outras teorias consequencialistas (ou que também possuem versões consequencialistas) que são imparciais, como o *prioritarismo*[32], o *igualitarismo*[33] e o *suficientismo*[34].

Inclusive, a imparcialidade é uma característica tão central do consequencialismo que há autores que defendem que, para uma teoria ser consequencialista, ela *precisa ser imparcial*. Segundo esses autores, teorias como o egoísmo seriam *teleológicas* (pois buscam uma meta), mas não seriam consequencialistas[35].

---

[31] Exemplos de posições utilitaristas podem ser encontradas em Singer (2002 [1979]) e Matheny (2006).
[32] Para exemplos de prioritarismo, ver Parfit (1995) e Holtug (2007).
[33] Exemplos de posições igualitaristas podem ser encontrados em Gompertz (1997 [1824]), Faria (2014), Horta (2016)
[34] Ver, por exemplo, Crisp (2003).
[35] De acordo com Kagan (1998, p. 63) por vezes são chamadas consequencialistas apenas as teorias *universalistas*, isto é, aquelas que aceitam a *igual consideração*, enquanto *teleológicas* seriam todas as teorias cuja ação correta é determinada por *alcançar uma meta* (o que incluiria as visões que não aceitam a igual consideração, como por exemplo, o *egoísmo normativo*).

Falemos agora do utilitarismo. As distintas variantes do utilitarismo diferenciam-se entre si em relação a muitos aspectos. Por exemplo: (1) em relação aos fatores que consideram relevantes para o bem-estar dos indivíduos; (2) quanto a serem focados em atos, regras, traços de caráter ou outra coisa; (3) em relação ao peso que dão a evitar o que é negativo versus promover o que é positivo. Há muitas variantes do utilitarismo.

O que é comum a todas variantes do utilitarismo é avaliarem quão boa/ruim é uma situação que contém vários indivíduos *unicamente* a partir da *soma agregada de bem-estar* (seja da *soma total*, como na *versão clássica*, seja *apenas da soma da parte negativa*, como no *utilitarismo negativo*, seja da *média*, como no *utilitarismo médio*). Em qualquer forma de utilitarismo, todos os outros aspectos são vistos como apenas instrumentalmente relevantes (dependendo de se aumentam ou diminuem a soma agregada).

Como o utilitarismo muitas vezes é confundido com o consequencialismo como um todo, não é incomum a crença de que o consequencialismo não pode enxergar outros aspectos (como igualdade na distribuição do bem-estar, merecimento, justiça, direitos etc.) como possuindo valor *em si*, muito menos como tendo peso maior do que a soma agregada de bem-estar. Não é incomum a crença de que isso só é possível para teorias *não consequencialistas*.

Como vimos, isso é confundir um elemento com a categoria toda. O consequencialismo inclui o utilitarismo, mas é muito mais amplo, pois inclui muitas outras variantes que avaliam "melhores/piores consequências" a partir de aspectos que não são levados em conta diretamente pelo utilitarismo. Por exemplo, o *igualitarismo* é uma teoria que possui versões consequencialistas. O igualitarismo avalia quão boa/ruim é uma situação que contém vários indivíduos a partir de dois aspectos: *maximização da soma* e *distribuição do total da soma entre os indivíduos* (e mantém que, por vezes, a *distribuição* deve ter peso maior do que a *maximização soma*). Outro exemplo é o *prioritarismo*, que também busca maximizar a soma total agregada, mas para o qual uma unidade adicional de bem-estar possui maior valor quanto pior for a situação de quem o receberia. As diferenças entre essas teorias (e várias outras) e o utilitarismo serão detalhadas no Capítulo 6.

Há muitos outros tipos de teorias consequencialistas, pois, como vimos, há muitos aspectos possíveis de serem considerados ao se avaliar quão boa/ruim é uma situação, e também

diferentes pesos possíveis de serem atribuídos a cada um desses aspectos. Cada mudança em uma dessas coisas (quantidade de aspectos vistos como possuindo valor em si, e peso relativo de cada aspecto) dá origem a uma outra teoria consequencialista. É por isso que por vezes se diz que há tantas teorias consequencialistas quanto há pessoas consequencialistas.

5.2.6. O foco deveriam ser atos, regras, ambas as coisas ou outra coisa?

Uma crítica comumente feita ao consequencialismo de atos é que é muito difícil estimar os desdobramentos das consequências de cada ato. Quanto mais longo o tempo, mais difícil prever a probabilidade de o resultado das decisões ser este ou aquele (pois isso envolve muitos fatores dos quais não temos conhecimento, incluindo a reação de outros indivíduos à nossa decisão). Além disso, não temos tempo para fazer esse cálculo para cada ato.

Uma maneira de defender o consequencialismo de atos dessa crítica é defender que o melhor que podemos fazer é tentar estimar ao máximo as probabilidades das consequências de cada curso de ação disponível, e que, mesmo que isso seja uma aproximação grosseira, é ainda melhor do que não tentar fazer tais estimativas. É verdade que não temos tempo de fazer isso para todas as decisões (e tentar fazê-lo não teria boas consequências). Entretanto, é algo que podemos tentar fazer com nossas decisões mais cruciais.

Outra maneira de tentar contornar aquela crítica é abandonar o consequencialismo de atos e adotar alguma teoria *consequencialista de regras*[36]. Essas teorias defendem que, em vez de investigar quais cursos de ação tem as melhores consequências em cada ato, devemos imaginar quais *regras gerais* possuem as melhores consequências *se forem seguidas por todos*.

Assim, de acordo com as teorias consequencialistas de regras, é possível que uma ação seja a correta e outro curso de ação tenha melhores consequências, pois o que importa para o consequencialismo de regras são *as consequências da adoção geral de uma regra*, e não *as consequências de cada ato*.

[36] Sobre consequencialismo de regras, ver Hooker (2023).

Por exemplo, suponhamos que, em determinada ocasião, causar sofrimento a 10 inocentes seja a única maneira de evitar o dobro de sofrimento a outros 10 inocentes. De acordo com uma teoria consequencialista de atos, por pior que isso seja, devemos causar o sofrimento aos inocentes, pois é a única maneira de evitar um mal duas vezes maior. Já de acordo com uma teoria consequencialista de regras, o que teríamos de fazer é imaginar se a regra "jamais causar sofrimento a inocentes" tem melhores ou piores consequências se for seguida por todos. Se tiver, então utilitarismo de regras condenaria causar sofrimento a inocentes, mesmo se, nessa ocasião especificamente, as consequências de seguir essa regra sejam piores.

Uma crítica feita ao consequencialismo de regras é que ele implica em obedecer às regras mesmo quando cumpri-las resultar em piores consequências em certa ocasião. O que essa crítica aponta é que, então, o consequencialismo de regras não é uma verdadeira forma de consequencialismo, pois a história do mundo resultante de sua adoção não teria as melhores consequências possíveis.

Uma maneira de tentar contornar as dificuldades do consequencialismo de atos e de regras é adotar o *consequencialismo de dois níveis*[37], que em determinados contextos aplica o de regras e, em outros, o de atos. Segundo essa abordagem, no dia-a-dia, quando não temos tempo de refletir profundamente, devemos aplicar as regras que parecem ter boas consequências no geral (esse é chamado o *nível intuitivo* do raciocínio moral); por outro lado, quando temos tempo de refletir profundamente, devemos aplicar o consequencialismo de atos e, se for necessário, violar as regras que percebemos que, em certa ocasião, não conduzem às melhores consequências (esse é chamado de *nível crítico* do raciocínio moral).

A discussão sobre se as teorias consequencialistas deveriam focar em atos, regras ou em ambos é uma discussão sobre qual deveria ser o *ponto focal* do raciocínio moral. Há outros pontos focais possíveis além dos atos e das regras. Por exemplo, há *teorias consequencialistas centradas no caráter*[38]. Para essas teorias, o mais importante é avaliar quais traços de caráter, se cultivados, resultariam nas melhores consequências (e não quais atos ou regras trariam as melhores consequências).

[37] Ver, por exemplo, Hare (1981).
[38] Ver, por exemplo, Driver (2001).

As *teorias consequencialistas de regras* não devem ser confundidas com as teorias *deontológicas* (que também são focadas em regras). Igualmente, as *teorias consequencialistas centradas no caráter* não devem ser confundidas a *ética das virtudes* e a *ética do cuidado* (que também são centradas no caráter). Veremos as teorias deontológicas no item 5.3 e a ética das virtudes e do cuidado no item 5.4.

5.3. Deontologia

5.3.1. Restrições deontológicas: o que são e exemplos

Em contraste com as teorias consequencialistas, existem as teorias *deontológicas*[39]. O que é comum a todas as teorias deontológicas é manter que o curso de ação ou a regra que devemos adotar nem sempre coincide com aquilo que resulta nas melhores consequências (seja lá de que maneira estivermos a medir "melhores consequências").

As teorias deontológicas trabalham com a noção de *restrições* (em inglês, *constraints*) à busca pelas melhores consequências. Essas restrições podem ser *proibições* ou *requerimentos*. As teorias deontológicas defendem que não devemos violar essas restrições, mesmo que, respeitando-as, o resultado seja pior do que aquele decorrente de violá-las.

Cada teoria deontológica estabelece um conjunto diferente de restrições. Dentre as restrições mais comuns, estão: não violar direitos; não ferir inocentes; agir de acordo com o que cada um merece; não mentir; cumprir promessas; cumprir obrigações especiais (por exemplo, para com entes queridos ou obrigações profissionais); cumprir obrigações para consigo, entre outras.

Algumas teorias deontológicas defendem que temos maior responsabilidade por *atos* do que por *omissões*. Outras defendem que, para termos a obrigação de evitar um ato com consequências negativas, é preciso *pretender* essas consequências. Já outras defendem que, se uma exigência estiver acima de certo limite em termos de dificuldade, cumpri-la é *opcional* (isto é, *não é requerida*), mas pode ser *louvável* fazê-lo (o que é chamado de *atos*

[39] Exemplos de éticas deontológicas podem ser encontrados em Regan (1983), Pluhar (1995), Francione (2000), Franklin (2005), Korsgaard (2005).

supererrogatórios). Outras, por sua vez, defendem que certos atos são opcionais mesmo que não seja difícil cumpri-los, e assim por diante. Há muitas variantes de teorias deontológicas.

Em resumo, o que caracteriza todas as teorias deontológicas é que elas inserem fatores (seja para determinar a ação correta, seja para determinar quais regras deveríamos seguir) que não têm a ver com avaliar o quão bom ou ruim é o resultado da decisão.

5.3.2. Restrições deontológicas: relativas ao agente e ao momento da decisão

As restrições deontológicas referem-se *ao agente* e *ao momento* em que ele toma sua decisão. Isto é, não dependem de como sua decisão influenciará outros agentes a tomarem decisões, nem de como influenciará suas próprias tomadas de decisão futuras. Isso não significa que os deontologistas não se preocupam em buscar as melhores consequências. Significa que essa preocupação se mantém *apenas se ela não violar determinada restrição*.

A seguir veremos alguns exemplos para entendermos a diferença entre abordagens *deontológicas* e *consequencialistas* (sejam consequencialistas de *atos*, sejam de *regras*).

Diferenças em relação ao consequencialismo de atos

Suponhamos que tenhamos que escolher entre os cursos de ação C1, C2 e C3, e que C3 possui os melhores resultados. Um consequencialista de atos dirá que a ação correta é adotar C3. Um deontologista dirá que a ação correta é adotar C3, desde que não existam restrições relativas ao agente e ao momento da decisão que seriam violadas pela adoção de C3.

Por exemplo, em condições normais, tanto consequencialistas quanto deontologistas defendem que não devemos causar sofrimento a inocentes. Entretanto, imaginemos o seguinte dilema: ou causamos sofrimento a um inocente, ou ele sofrerá em dobro pelas mãos de outros agentes (e não há outra maneira de evitar o sofrimento maior).

O consequencialista dirá que, nessa situação, por ruim que seja, devemos causar o sofrimento ao inocente, pois caso não o façamos, as consequências serão ainda piores. Agora, suponhamos uma teoria deontológica para a qual não causar sofrimento a inocentes seja uma

restrição relativa ao agente. Essa teoria dirá que não devemos causar sofrimento ao inocente, mesmo que isso resulte em mais sofrimento para tal inocente pelas mãos de outros agentes.

O mesmo aconteceria se o dilema fosse o seguinte: se não causarmos certo sofrimento a inocentes hoje, teremos que *nós mesmos* causar o dobro de sofrimento a inocentes amanhã. Novamente, consequencialistas diriam que o correto é causar o sofrimento aos inocentes hoje (dado que isso, por ruim que seja, tem resultados menos ruins do que o sofrimento em dobro para inocentes amanhã). Agora, imaginemos uma teoria deontológica onde não causar sofrimento a inocentes é uma *restrição relativa ao momento da decisão*. Essa teoria manterá que não devemos causar sofrimento aos inocentes hoje, mesmo que isso resulte em nós mesmos termos que causar o dobro de sofrimento a inocentes amanhã.

Diferenças em relação ao consequencialismo de regras

Como vimos, as teorias deontológicas são também entradas no cumprimento de *regras*. Entretanto, diferentemente do consequencialismo de regras, essas regras são adotadas pelas teorias deontológicas não por se acreditar que elas resultariam nas melhores consequências se fossem seguidas por todos, e sim por outros motivos (por exemplo, por elas passarem em algum teste de *universalizabilidade* ou i*mparcialidade*).

Alguns autores defendem que o consequencialismo de regras é, basicamente, uma prescrição para agir na prática como agiria um deontologista, mas com uma fundamentação consequencialista[40]. Entretanto, nem sempre há essa coincidência entre o que um deontologista e um consequencialista de regras faria na prática. Por exemplo, as teorias deontológicas prescrevem cumprir certas regras mesmo se a adoção universal dessas regras não resultar nas melhores consequências (algo que jamais seria prescrito por um consequencialista de regras).

5.3.3. Restrições deontológicas: absolutas ou com limites

[40] Um exemplo é Kagan (1998, item 1.4). Ele utiliza os termos *fatorial* (que diz respeito *ao que* devemos fazer) e *fundacional* (que diz respeito ao *por que* devemos fazer aquilo que devemos fazer). Segundo o autor, o consequencialismo de regras seria deontológico a nível fatorial e consequencialista a nível fundacional.

As restrições deontológicas podem ser vistas como *absolutas*, ou como aplicando-se *somente até certo ponto*. Por exemplo, um deontologista que vê a restrição "não causar sofrimento a inocentes" como *absoluta* afirmaria que não devemos causar sofrimento a um inocente hoje, mesmo que isso implique que o sofrimento de todos os outros inocentes seja maximizado ao longo da história por toda a eternidade.

Por outro lado, se enxergasse essa restrição como moderada, poderia admitir que, dependendo do quão ruins forem as consequências de se cumprir determinada restrição, seria correto violá-la. Por exemplo, poderia defender que não devemos causar sofrimento a um inocente hoje mesmo que isso implique no sofrimento de dois ou mesmo dez inocentes amanhã, mas que haveria um número de inocentes a partir do qual o correto seria violar a restrição. Isso vale para qualquer outra restrição (não mentir, cumprir promessas etc.): todas elas podem ser vistas, ou como absolutas, ou como valendo somente até certo ponto.

5.3.4. O consequencialismo é centrado nos resultados e a deontologia, nas ações?

Por vezes, é dito que a diferença entre consequencialismo e deontologia está em que o primeiro é centrado nos *resultados*, e a última nas *ações*. Contudo, isso é equivocado, porque é possível que determinada teoria consequencialista mantenha que o valioso *em si* são certas *ações* (por exemplo, cumprir promessas ou respeitar direitos) e não os *efeitos* dessas. Lembre-se que no item 5.2.2, no quadro que lista os diferentes aspectos que poderiam ser adotados por diferentes teorias consequencialistas para avaliar quão boa/ruim é uma situação, um dos aspectos é “tipos de ações”.

Por essa razão, é possível uma teoria consequencialista que prescreva que a ação correta é buscar um mundo onde haja o máximo de ações desse tipo. Esses mesmos elementos (respeitar direitos, cumprir promessas, dizer a verdade etc.) normalmente aparecem em teorias deontológicas, mas como *restrições* relativas ao agente e ao momento da decisão, e não necessariamente como *aspectos* para avaliar quão boa ou ruim é a situação.

Vejamos um exemplo para ilustrar a diferença entre uma teoria consequencialista que valorizasse a ação de cumprir promessas como algo bom *em si* (e não porque fazê-lo contribui para outra coisa, como deixar as pessoas felizes) e uma teoria deontológica onde cumprir promessas fosse uma restrição relativa ao agente e ao momento de sua decisão.

Imagine a seguinte situação: se cumprimos certa promessa, isso influenciará outros agentes a descumprirem muitas promessas, e também impedirá a nós próprios de cumprirmos muitas outras promessas que fizemos. Uma teoria consequencialista que buscasse *maximizar* a quantidade de promessas cumpridas diria que a coisa certa a se fazer, nesse caso, é não cumprir a promessa em questão. Já uma teoria deontológica na qual cumprir promessas fosse uma restrição relativa ao agente e ao momento de sua decisão diria que, mesmo assim, a ação correta é cumprir a promessa nesse caso. Novamente, um deontologista *absolutista* diria que essa restrição não deve ser violada, seja lá quantas promessas deixem de ser cumpridas por se respeitar a restrição. Já um deontologista *moderado* poderia admitir que há um certo número de promessas a partir do qual a restrição teria de ser suspensa.

O mesmo vale para *direitos*. Embora a maioria das teorias de direitos seja deontológica, há duas maneiras pelas quais uma teoria consequencialista poderia incorporar o respeito por direitos morais[41]: (1) ou como algo *instrumentalmente* bom (pois conduziria a outras coisas que consideraria boas em si, como evitar prejuízos e proporcionar benefícios para os indivíduos); (2) ou como algo bom *em si*. A diferença em relação às teorias deontológicas seria que tais teorias consequencialistas buscariam *maximizar* a quantidade de direitos respeitados, enquanto que, nas teorias deontológicas, o respeito por direitos apareceria como uma restrição relativa ao agente e ao momento da decisão (absoluta ou moderada, dependendo da variante).

Em resumo, a diferença principal entre consequencialismo e deontologia está em que as teorias deontológicas dão prioridade ao que o *próprio agente* fará (em comparação ao modo como os *outros agentes* serão influenciados a agir por conta de sua decisão) e ao *momento* em que a decisão acontece (em comparação às *decisões futuras* do próprio agente). As teorias consequencialistas, por outro lado, dão igual importância ao que o próprio agente ou outros agentes farão, e também igual importância às decisões do momento presente e dos diversos momentos futuros, pois, para essas teorias, o que importa é *o mundo resultante*, e não *fatores relacionados ao agente*.

[41] Sobre isso, ver Pettit (1988). Especificamente sobre como o utilitarismo poderia incorporar o respeito por direitos, ver Santos (2022).

5.4. Éticas centradas no caráter

Uma terceira categoria da ética normativa são as *éticas centradas no caráter*. A questão central para essas teorias não é "qual a ação correta?", mas "quais *traços de caráter* cultivar?". Para essas teorias, ao decidir como viver, devemos considerar não o que tornaria o mundo um lugar melhor (como no consequencialismo) ou quais normas deveríamos obedecer (como na deontologia), mas *que tipo de agentes morais queremos ser*. As éticas centradas no caráter defendem que a ética é mais sobre o *tipo de pessoa* que devemos ser, do que sobre o que devemos fazer. Essas teorias estabelecem modelos de traços de caráter que uma boa pessoa teria, e então defendem que, se cultivarmos esses traços, saberemos o que fazer na prática. Assim, ao avaliar como agir, de acordo com as éticas centradas no caráter, devemos perguntar: "o que um bom agente moral faria em tal situação?".

Dois exemplos de éticas centradas no caráter são as *éticas das virtudes*[42] e a *ética do cuidado*[43]. Nas éticas de virtudes o objetivo é cultivar traços de caráter que tornem alguém *virtuoso*. Cada teoria de virtudes elabora listas com diferentes virtudes a serem cultivadas (por exemplo: justiça, generosidade, compaixão, racionalidade, imparcialidade, precaução, temperança, etc.). Essas teorias são diferentes do consequencialismo centrado no caráter, abordado no item 5.2.6. A principal diferença é a seguinte: para o consequencialismo centrado no caráter, certas virtudes devem ser cultivadas porque resultam em melhores consequências; já para a ética de virtudes, as virtudes devem ser valorizadas *em si*.

Por sua vez, a *ética do cuidado*, como o próprio nome sugere, defende que o principal traço de caráter que deveríamos cultivar é a *predisposição de cuidar* de indivíduos que são dependentes de nós, especialmente os que estão mais vulneráveis.

As éticas centradas no caráter (sejam de virtudes ou do cuidado) geralmente enfatizam que esses traços precisam ser exercitados até que se tornem uma espécie de *segunda natureza*. Ou seja, enfatizam que não basta ler e estudar sobre esses traços; é necessário treinar seu

---

[42] A obra mais comumente citada como representativa da ética das virtudes é a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles (2009 [c. 330 a.C]). Para outros exemplos de éticas de virtudes, ver Abbate (2014), Dombrowski (1985), Nobis (2002), Hursthouse (2006), Rollin (1981).

[43] Para um exemplo de ética do cuidado, ver Adams e Donovan (2014),

exercício na prática diária e refletir sobre qual ou quais traços de caráter se aplicam a cada contexto (o que é chamado de *sabedoria prática*).

5.5. O ponto focal

Vimos acima que, apesar de suas muitas discordâncias práticas, muitas vezes as diferentes correntes da ética normativa concordam quanto ao que fazer na prática, embora por razões diferentes. Kagan (1998, cap. 6, 7) esquematiza essa diferenciação em termos de concordâncias no nível *fatorial* e discordâncias no nível *fundacional*. O nível fatorial diria respeito ao *que* fazer na prática (por exemplo, quais fatores são relevantes para a decisão correta – daí o termo *fatorial*). Já o nível fundacional diria respeito à *razão pela qual* tais fatores são relevantes (por exemplo, se são relevantes em si ou relevantes apenas indiretamente – isto é, uma diferença nos fundamentos, daí o termo *fundacional*). A diferença a nível fundacional é colocada por Kagan (1998) em termos de qual é o *ponto focal* de cada uma das três grandes correntes de teorias éticas: *consequências*, regras ou *traços de caráter*. A tabela a seguir resume essas diferenciações em termos de *ponto focal* e as implicações disso para o *nível fatorial* em cada uma das três correntes.

Corrente	**Consequencialismo**	**Deontologia**	**Centradas no caráter**
Ponto focal	Consequências	Regras	Traços de caráter
Por que buscar certas consequências?	*Porque esse deveria ser o ponto focal.*	Porque está de acordo com certas regras	Porque é o que um bom agente faria
Por que cumprir certas regras?	Porque resultaria em boas consequências	*Porque esse deveria ser o ponto focal*	Porque é o que um bom agente faria
Por que cultivar certos traços de caráter?	Porque resultaria em boas consequências	Porque ajudaria a cumprir certas regras	*Porque esse deveria ser o ponto focal*

5.6. Em que medida essas teorias convergem/divergem?

Acima vimos as diferenças básicas entre as teorias *consequencialistas*, *deontológicas* e *centradas no caráter*. Normalmente, o debate entre essas teorias é centrado nos pontos em que discordam. Fazer isso é importante para avaliarmos os diferentes fundamentos e as

diferentes implicações práticas dessas teorias. Entretanto, frequentemente não se percebe que também há um grande *grau de convergência* entre essas teorias, apesar das divergências.

Isto é, há muitas coisas nas quais tais teorias poderiam concordar, ainda que com fundamentos diferentes. Uma dessas coisas é a igual consideração de todos os seres sencientes. Isso é assim por duas razões. Em primeiro lugar, há argumentos a favor da igual consideração de todos os seres sencientes que, para serem aceitos, não é necessário se comprometer com uma teoria normativa específica, e nem mesmo com uma corrente específica de teoria normativa. Em segundo lugar, há argumentos específicos, provenientes da vasta maioria das teorias da ética normativa contemporânea (seja lá de quais correntes forem), para se dar igual consideração a todos os seres sencientes. Veremos esses dois pontos em mais detalhes no próximo capítulo.

6. Em que medida as teorias da ética concordam sobre o que devemos aos animais?

6.1. Introdução

As discussões na ética normativa normalmente enfatizam as discordâncias entre as várias abordagens, especialmente entre teorias *consequencialistas*, *deontológicas* e *centradas no caráter*. Reparar nessas discordâncias é importante para avaliarmos os diferentes fundamentos e implicações práticas dessas teorias. Contudo, também há pontos de convergência. A seguir veremos que um ponto de convergência possível é a *igual consideração de todos os seres sencientes*, isto é, de todos os seres capazes de ter experiências, independentemente de espécie, grau de capacidades cognitivas etc. Isso se dá por duas razões, explicadas a seguir.

(1) Há argumentos gerais a favor da igual consideração que não dependem da adoção prévia de nenhuma teoria/corrente específica da ética. Se tais argumentos forem sólidos, toda teoria ética *precisa incorporar* a igual consideração de todos os seres sencientes.

(2) Há argumentos específicos, provenientes das mais variadas teorias da ética contemporânea, para defender a igual consideração de todos os seres sencientes. Algumas dessas teorias *necessariamente* implicam a igual consideração, e as que não implicam, ainda assim, são *compatíveis* com a igual consideração.

No item 6.2, veremos os principais argumentos que têm sido utilizados para defender a posição predominante, que dá pouca ou mesmo nenhuma consideração moral aos animais não humanos. No item 6.3 veremos o principal argumento a favor de que o bem de todo e qualquer ser senciente importa *por si*. No item 6.4 veremos a base sobre a qual está fundada a ideia de que todo ser senciente deveria receber *igual consideração*. Tendo visto esses argumentos gerais, que não dependem da adoção prévia de uma teoria normativa específica, os itens seguintes apresentam as principais teorias da ética normativa contemporânea, e investigam quais suas implicações para a consideração moral dos animais não humanos. Ao final, veremos implicações práticas especificamente em relação à situação dos animais explorados e dos que vivem na natureza.

6.2. Argumentos que tentam justificar a desconsideração pelos animais

Os animais são explorados para as mais diversas finalidades: alimentação, como modelo de testes, vestuário etc. Esse uso causa morte e sofrimento para uma quantidade gigantesca de animais. Apesar disso, é uma prática amplamente aceita. Além disso, os animais são também prejudicados por processos naturais, como desnutrição, fome, sede, doenças, eventos meteorológicos, desastres naturais etc. A visão padrão é a de que não devemos ajudá-los. Entretanto, se as vítimas, quer da exploração, quer dos processos naturais, fossem humanas, a visão padrão seria a oposta. Haverá como justificar essa disparidade?

Dentre as alegações mais comuns para tentar justificar a visão padrão estão[44]:

(1) "Apenas humanos importam moralmente[45]".

(2) "Os animais não foram feitos à imagem e semelhança de um criador[46]".

(3) "Os animais não possuem (nem têm o potencial para) certas capacidades[47] (como razão, linguagem, liberdade, agência moral, senso de justiça, autonomia, cultura, de reivindicar direitos etc.) ou certas relações conosco[48] (afetivas, de solidariedade mútua, políticas etc.)".

(4) "Os animais não pertencem à mesma espécie dos indivíduos que possuem aquelas capacidades ou relações[49]".

(5) "Desconsiderar os animais é uma atitude natural ou tradicional[50]".

A seguir veremos um argumento que aponta um problema comum a todas essas tentativas de justificar a posição padrão.

---

[44] Um exame crítico detalhado de cada uma dessas alegações pode ser encontrada no Volume I desta coleção.
[45] Ver, por exemplo, Diamond (1991).
[46] Ver, por exemplo, Harrison (1989).
[47] Ver, por exemplo, Leahy (1991).
[48] Ver, por exemplo, Goldman (2001).
[49] Ver, por exemplo, Machan (2002).
[50] O apelo ao natural e ao que é tradicional não é tão comum na filosofia moral. Entretanto, é bastante presente nos debates que ocorrem na sociedade.

6.3. O argumento da relevância

O argumento da relevância[51] parte da premissa trivial de que, para um critério estar justificado, tem de ser relevante para o que está em jogo. Por exemplo, o que é relevante para avaliar um candidato para uma equipe médica são suas habilidades com a medicina, se é pontual, se trata bem os pacientes etc. Já para avaliar quem atender em uma emergência, o que é relevante é saber quem está ferido, quem está gravemente doente, quem corre risco de morrer etc.

Agora, imagine se fosse exigido que, para alguém ser aceito para trabalhar em uma equipe médica, teria de estar doente e que, para alguém ser atendido por um médico, também teria de ser médico. Isso seria aplicar critérios que são relevantes em um contexto em outro no qual eles não são. O argumento da relevância aponta que as defesas da desconsideração pelos animais cometem uma confusão similar. Isso será explicado em mais detalhes a seguir.

O que está em jogo em questões de consideração moral é saber como nossas decisões afetariam positiva ou negativamente os atingidos por elas. Dar consideração moral a alguém é evitar prejudicá-lo e buscar beneficiá-lo. Se é assim, então o critério adequado para saber a quem dar consideração moral é saber quem é passível de ser prejudicado e beneficiado.

A espécie à qual alguém pertence; ter sido ou não criado à imagem de uma divindade; ter ou não certas capacidades ou relações (ou o potencial para elas); saber se um comportamento é ou não natural etc. – nada disso determina quem é passível de ser prejudicado ou beneficiado. Portanto, não são características relevantes para saber a quem dar consideração moral.

É a posse de *senciência* (isto é, a capacidade de ter experiências) aquilo que determina quem é passível de ser prejudicado ou beneficiado. Isso se dá por duas razões:

(1) É a senciência que faz com que haja *alguém*, um *indivíduo* habitando um corpo, e não meramente um corpo vivo, "vazio". É o que separa, de um lado, um humano, um cão, um peixe, um camarão e uma abelha e, de outro, uma planta, uma bactéria e um fungo.

[51] Exemplos do argumento da relevância podem ser encontrados em Horta (2018) e Cunha (2021, p. 57-61).

(2) É aquilo que faz os indivíduos serem capazes de experiências (que podem ser positivas, neutras ou negativas), e de desejos (que podem ser satisfeitos ou frustrados) e de desfrutar de itens de uma lista de bens objetivos. Portanto, seja lá qual teoria do bem-estar alguém defenda, precisa reconhecer que é a senciência aquilo que faz com que haja um bem-estar – isto é, é aquilo que torna possível alguém ser prejudicado ou beneficiado.

A desconsideração pelos animais é comumente defendida alegando-se que só temos deveres para com quem é capaz de reconhecer deveres[52]; que só devemos proteger com princípios de justiça quem possui um senso de justiça[53] e que só deve ter direitos quem entende o que são direitos[54]. Essa é uma confusão análoga a pensar que, para que alguém deva ser atendido por um médico, é necessário também ser médico. Essas capacidades são relevantes para saber *a quem responsabilizar*, mas não para saber *a quem considerar moralmente*. Isso já é reconhecido no caso dos bebês e dos humanos com impedimentos cognitivos: reconhecemos que devemos considerá-los moralmente, mesmo que eles sejam incapazes de ser responsabilizados. Entretanto, isso também implica que todo ser senciente, independentemente de espécie, deve receber consideração moral *direta* – isto é, o seu bem importa *por si*.

6.4. Alguma consideração ou igual consideração?

Uma visão comum é a de que devemos dar alguma consideração aos animais, mas menor do que aquela que deveríamos dar a humanos. Há, contudo, um princípio, chamado *princípio da igual consideração*[55], que mostra que essa atitude é tendenciosa.

A *igual consideração* está já implicada pelo *argumento da relevância*, que vimos no item anterior. Se temos razões para considerar alguém porque esse alguém é passível de ser prejudicado e beneficiado, então, *a força dessas razões* precisa depender da *magnitude dos prejuízos e benefícios* — e não da espécie a qual pertence.

Em uma abordagem não tendenciosa, prejuízos e benefícios de magnitude similar recebem o mesmo peso, e prejuízos e benefícios maiores recebem peso maior. Isso sugere que não

[52] Ver, por exemplo, Kant (1948 [1785]).
[53] Ver, por exemplo, a posição de Rawls (1999 [1971], p. 15, 441, 442, 448)..
[54] Ver, por exemplo, a posição de Ross (1930, p. 50).
[55] Sobre esse princípio, ver Singer (2002 [1979], p. 29-35) e Cunha (2021, p. 61-6)

apenas não há justificativa para excluir os animais da esfera de consideração moral: também não há justificativa para atribuir um peso menor ao bem deles.

Poderia ser objetado que deve haver algo de errado com a ideia de que a força das razões para evitar prejudicar e para buscar beneficiar deve depender unicamente da magnitude dos prejuízos e benefícios. Segundo essa objeção, se quem padece do prejuízo maior, por alguma razão, fez algo para *merecer* o prejuízo do qual padece, então não devemos priorizar eliminar esse prejuízo (aliás, sequer devemos eliminá-lo, pois é merecido).

A resposta a essa objeção envolve apontar para três coisas:

A primeira, é que a ideia de merecimento pode facilmente ser incorporada pelo princípio da igual consideração. Por exemplo, o princípio pode ser adaptado para algo como: "priorizar evitar o prejuízo maior, exceto se a potencial vítima do prejuízo maior fez algo para merecer o prejuízo do qual padeceria" e "priorizar promover o benefício maior, exceto se o potencial beneficiário do benefício maior fez algo para não merecer o benefício do qual desfrutaria".

A segunda, é que a ideia de merecimento, na verdade, *depende da igual consideração* para fazer sentido. Isso porque, para alguém merecer o prejuízo do qual padece (e para não merecer o benefício do qual desfruta) precisa ter antes agido injustamente para com alguém - isto é, precisa antes ter violado o princípio da igual consideração.

Por fim, a terceira, é que incluir a noção de merecimento no raciocínio moral jamais poderia justificar diminuir a força das razões para evitar prejudicar e para ajudar animais não humanos. Isso porque, para alguém merecer o prejuízo do qual padece, precisa ser um agente moralmente responsabilizável. Como os animais não humanos não possuem capacidades cognitivas acima do nível que faz sentido responsabilizar alguém, então não faz sentido dizer que merecem os prejuízos dos quais padecem, seja lá quais forem.

Diante disso, poderia ser objetado que, pela mesma razão, somente seres que possuem as capacidades cognitivas acima de certo nível podem merecer benefícios, e que isso justificaria priorizar humanos adultos normais.

Um primeiro problema com essa objeção é que ela não poderia priorizar beneficiar todos os humanos adultos normais, e sim, somente aqueles que tivessem feito algo para merecer algum benefício extra (e, mesmo em relação a esses indivíduos, não estaria justificado priorizá-los em toda e qualquer situação, e sim, somente naquelas em que tivessem feito algo para merecer algum benefício extra – uma vez tendo recebido o benefício extra em questão, sua prioridade estaria anulada até que fizessem algo novamente para merecerem outro benefício extra).

O segundo (e maior) problema é o seguinte. Faz sentido dizer, em relação a dois indivíduos que possuem capacidades cognitivas acima de certo nível, que está justificado dar um benefício extra para um e não para o outro, porque um fez algo para merecer o benefício extra, *e o outro poderia tê-lo feito, mas escolheu não o fazer*. Entretanto, não faz sentido dizer, comparando-se um indivíduo que possui capacidades cognitivas acima de certo nível e outro que não as possui, que está justificado dar um benefício extra para um e não para o outro, porque o primeiro fez algo para merecer o benefício extra, *uma vez que o segundo não possui tal capacidade*. Por exemplo, se temos dois humanos adultos normais que poderiam ter colaborado em uma situação, mas um deles escolheu não o fazer (e poderia tê-lo feito sem sacrificar nada de importância maior), faz sentido dizer que apenas aquele que colaborou merece certo benefício. Entretanto, não faz sentido dizer o mesmo se estamos comparando um humano adulto normal e, por exemplo, um bebê. O bebê deve receber todos os benefícios de que necessitar, sem precisar fazer nada para merecê-los (uma vez que não tem tal capacidade). Entretanto, o mesmo vale em relação aos animais não humanos.

Assim sendo, a noção de merecimento, embora possa ser incorporada como um adendo ao princípio da igual consideração, não justificaria dar um peso menor ao bem dos animais não humanos, pois a espécie a qual alguém pertence, assim como os diferentes graus de capacidades cognitivas, são resultados da *loteria natural*, e não, de mérito ou demérito.

Aceitar o princípio da igual consideração não nos compromete com uma teoria/corrente específica da ética[56]. Isso é assim porque esse princípio não prescreve qual é a ação correta (isso é feito pelos *princípios substanciais* de cada teoria ética, que veremos nos próximos itens). O princípio da igual consideração apenas prescreve que, seja lá qual princípio substancial adotemos, não há justificativa para aplicá-lo de modo tendencioso – isto é, não há

[56] Sobre a compatibilidade do princípio da igual consideração com várias teorias éticas, ver Cunha (2022b).

justificativa dar peso diferenciado ao bem dos indivíduos por conta de fatores arbitrários como sua espécie, sua raça, seu gênero etc.

6.5. A consideração moral dos seres sencientes a partir de várias teorias éticas

A consideração moral plena de todos os seres sencientes foi defendida a partir das mais variadas teorias da ética normativa[57]. Nos próximos itens, veremos um pouco sobre cada uma dessas teorias, para em seguida ver como elas teriam de ser aplicadas em relação à consideração moral dos animais não humanos.

Em todos os exemplos que veremos, as letras representam indivíduos, e os números representam os seus respectivos níveis de bem-estar. Não assumiremos aqui nenhuma visão específica quanto a quais aspectos são relevantes para se avaliar o bem-estar dos indivíduos (se são experiências positivas/negativas, se são preferências satisfeitas/frustradas, se são itens de uma lista objetiva etc.). Deixaremos isso em aberto e falaremos apenas do *bem-estar dos indivíduos*, pois toda discussão aqui vale igualmente seja lá que fatores acreditemos que sejam relevantes para se avaliar o bem-estar.

6.6. Utilitarismo

A meta do utilitarismo[58], em sua versão clássica, é maximizar a *soma total agregada* do bem-estar dos indivíduos afetados pela decisão. Vejamos um exemplo:

Situação	A	B	C	D	Total negativo	Total positivo	Total geral
S1	-8	+9	-12	+3	-20	+12	-8
S2	-2	+3	-10	+5	-12	+8	-4

[57] Podemos citar, por exemplo: *utilitarismo* (SINGER, 2002 [1979]; MATHENY, 2006); *teorias de direitos* (REGAN, 1983; FRANCIONE, 2000); *igualitarismo* (GOMPERTZ, 1997[1824]; FARIA, 2014; HORTA, 2016), *prioritarismo* (HOLTUG, 2007); *suficientismo* (CRISP, 2003); *ética focada no sofrimento* (VINDING, 2020); consequencialismo negativo (PEARCE, 2017); *ética do cuidado* (ADAMS; DONOVAN, 1996); *abordagem das capacidades* (NUSSBAUM, 2006); *ética das virtudes* (ROLLIN, 1981; DOMBROWSKI 1985; NOBIS 2002; HURSTHOUSE 2006; ABBATE 2014); *kantianismo* (FRANKLIN, 2005; KORSGAARD, 2005); *neokantianismo* (PLUHAR, 1995) e o *contratualismo rawlsiano* (VANDEVEER, 1979; ROWLANDS, 1998). Já outros autores (CLARK, 1977; SAPONTZIS, 1987) defenderam os animais combinando várias perspectivas da ética. Para um resumo de como várias dessas teorias abordam a questão, Cunha (2022b).

[58] Ver, por exemplo, Singer (2002 [1979] e Matheny (2006).

Se nossas únicas opções forem S1 ou S2, o utilitarismo prescreverá escolher S2, pois apresenta o maior saldo total geral (isto é, o total positivo menos o total negativo).

6.7. Quantidade de seres com bem-estar positivo e utilitarismo médio

Outra possibilidade é afirmar que a *quantidade de indivíduos com bem-estar positivo* é algo valioso *em si* (e não apenas indiretamente à meta de maximizar o saldo total). A seguir, está um exemplo para ilustrar como essa visão determinaria a ação correta, e também para ilustrar a diferença entre ela e o *utilitarismo médio*. O utilitarismo médio é uma variante do utilitarismo que prescreve escolhermos, não aquela situação que apresenta a maior *soma total*, mas a que apresenta *a maior média* (isto é, *a soma total dividida pela quantidade de indivíduos*):

Situação	A	B	C	D	Total negativo	Total positivo	Total geral	Média
S1	+10	-1	-2	-3	-6	+10	+4	+1
S2	+8	+2	-3	-3	-6	+10	+4	+1

Para o utilitarismo, seja clássico ou médio, ambas as situações são igualmente boas, já que a soma total é igual (+4) e também a média (+1). Contudo, poderia ser dito que S2 é melhor em pelo menos um aspecto: nela, existem dois indivíduos com bem-estar positivo, enquanto que em S1 há apenas um. Considere agora as seguintes situações:

Situação	A	B	C	D	Total negativo	Total positivo	Total geral	Média
S1	+10	-1	-2	-3	-6	+10	+4	+1
S3	+7	+2	-3	-3	-6	+9	+3	+0.75

Utilitaristas clássicos e médios dirão que S1 é melhor do que S3, já que nela tanto a soma total quanto a média são maiores. Já alguém que defenda que, quanto mais indivíduos com bem-estar positivo, melhor, dirá que S3 é melhor *nesse aspecto*, mesmo que a soma total e a média sejam menores, pois nela há dois indivíduos com bem-estar positivo, enquanto que em S1 há apenas um. Considerarão S3 melhor *tudo considerado* ou não, dependendo de que peso atribuirão ao aspecto "quantidade de indivíduos com bem-estar positivo" em comparação aos aspectos "soma total" e "média". Porém, a considerarão melhor pelo menos *em um aspecto*.

6.8. Maximin

O *maximin* se preocupa diretamente com os níveis de bem-estar dos indivíduos (independentemente de qual é a soma, a média, ou a quantidade de indivíduos com bem-estar positivo). Prescreve escolher aquele curso de ação onde *o nível mínimo de bem-estar é maior* (daí o nome *maximin*, que vem de *maximizar o mínimo*[59]). Vejamos um exemplo:

Situação	A	B	C	D	Total negativo	Total positivo	Total geral	Média	Vidas positivas
S1	+6	+4	-5	-1	-6	+10	+4	+1	+2
S2	+8	+2	-4	-2	-6	+10	+4	+1	+2

Nesse exemplo, utilitaristas clássicos e médios, e mesmo quem se preocupa com a quantidade de indivíduos com bem-estar positivo, teriam de dizer que ambas as situações são igualmente boas. Contudo, proponentes do maximin diriam que S2 é melhor, pois nela quem está na pior condição (C=-4) está melhor do que quem está na pior condição em S1 (C=-5).

Novamente, assim como acontece em conflitos entre quaisquer outros aspectos, em situações melhores sob o aspecto do nível mínimo, mas piores sob outros aspectos, a situação será ou não considerada melhor *tudo considerado* dependendo do peso dado ao maximin em comparação aos outros aspectos.

6.9. Prioritarismo

6.9.1. O que caracteriza o prioritarismo?

O *prioritarismo*[60] possui diferenças e semelhanças com o maximin, o utilitarismo e o igualitarismo (este último veremos no item 6.10). Comecemos comparando-o com o maximin. Considere as duas situações a seguir:

[59] Um proponente do maximin é Rawls (1999 [1971]). Alguns autores propuseram princípios similares ao maximin. Exemplos são Ryder (2001) com o princípio do *painism*, que dá prioridade ao sofredor máximo, e Regan (1983, p. 307-12), com o princípio *worse-off*, que prioriza não violar os direitos dos membros da minoria se estes forem prejudicados em maior grau do que qualquer um dos membros da maioria.
[60] Ver por exemplo Parfit (1995) e Holtug (2007).

Situação	A	B
S1	-48	-49
S2	-50	-30

Segundo o maximin, S1 é melhor, porque nela quem está pior (B=-49) está melhor do que quem está pior em S2 (B=-50). Isto é, S1 apresenta o maior nível mínimo de bem-estar. Contudo, uma objeção à conclusão de que, por isso, S1 é melhor *tudo considerado* é que, embora em S2 o nível mínimo de bem-estar seja mais baixo, há uma melhora considerável no bem-estar de um dos indivíduos. Em S1 temos dois indivíduos sofrendo muito, e em S2, pelo menos o sofrimento de um deles é consideravelmente menor do que seria em S1.

Uma maneira de tentar fundamentar que S2 é melhor é apelando ao princípio utilitarista: em S1 o total agregado é -97, enquanto que em S2 é -80. Contudo, outra maneira é apelar ao princípio prioritarista. O prioritarismo, assim como o utilitarismo, também busca maximizar o saldo total agregado. Contudo, diferentemente do que acontece no utilitarismo, onde cada unidade adicional de bem-estar tem o mesmo valor, independentemente do quão bem ou mal estava quem receberia essa unidade adicional, no prioritarismo, o valor de cada unidade adicional de bem-estar possui maior valor quanto pior for a situação de quem a receberia.

Assim sendo, diferentemente do maximin, que se preocupa apenas em maximizar o nível mínimo, o prioritarismo se preocupa também com a quantidade de benefício possível de ser causado em cada curso de ação. E, diferentemente do utilitarismo, que se preocupa apenas em maximizar o benefício total, para o prioritarismo importa saber quem teria o seu bem-estar melhorado (quanto pior alguém estiver, mais valor tem melhorar o bem-estar desse alguém).

Para entendermos melhor essa diferença em relação ao utilitarismo, compararemos a seguir o princípio prioritarista com o *princípio da utilidade marginal decrescente*, presente no utilitarismo.

6.9.2. Diferenças em relação ao princípio da utilidade marginal decrescente

As prescrições do utilitarismo, em uma grande gama de casos (mas não em todos), coincidem com favorecer quem está na pior situação. Contudo, isso acontece no utilitarismo não porque este valoriza *em si* beneficiar quem está na pior condição, mas porque fazê-lo geralmente é

mais eficiente para maximizar o saldo total, devido ao *princípio da utilidade marginal decrescente*, explicado a seguir.

O princípio da utilidade marginal decrescente afirma que, quanto menor a quantia que alguém possui de certo *recurso*, mais bem-estar gera para esse alguém uma unidade adicional desse recurso. Por exemplo, se alguém tem apenas um quilo de arroz, dar um quilo adicional a essa pessoa fará uma diferença positiva maior para ela do que se déssemos o quilo para outra pessoa, que já tem dez quilos de arroz. Assim, o que esse princípio diz é que *recursos possuem utilidade marginal decrescente*.

Por exemplo, suponhamos que inicialmente temos A=+10; B=+1 (total = +11), e que temos um recurso que, se for dado para A, aumentará o seu bem-estar em dois pontos (A=+12, B=+1, total = +13), e que se for dado para B, aumentará seu bem-estar em quatro pontos, pois B está em uma situação pior (A=+10, B=+5, total = +15). Assim, o utilitarismo prescreveria dar o recurso para B *porque assim o resultado terá um maior saldo total agregado*.

Isso é diferente de ter *como meta* melhorar a situação de quem está pior. Se, em outra situação, dar o recurso para quem já está melhor for mais eficiente para maximizar a soma total, o utilitarismo prescreverá favorecer quem já está melhor. Vejamos um exemplo.

Imaginemos a mesma situação: A=+10; B=+1 (total = +11). Suponhamos desta vez que A, mesmo já estando melhor do que B, ainda teria o seu bem-estar aumentado em mais pontos se recebesse o recurso em questão. Imagine, por exemplo, que A é fã de amendoim e que B gosta de amendoim, mas não tanto quanto A, e que se dermos um saco de amendoim para A o seu bem-estar será aumentado em três pontos (A=+13, B=+1, total = +14), e que se dermos o saco de amendoim a B, o seu bem-estar será aumentado em dois pontos (A=+10, B=+3, total = +13). Nesse caso, o utilitarismo prescreveria favorecer quem já está melhor, pois isso seria mais eficiente para maximizar a soma total.

Em resumo, segundo o princípio da utilidade marginal decrescente, uma *unidade adicional de recurso* é mais eficiente para maximizar o total agregado se for dada para quem tem menos desse recurso. Já segundo o prioritarismo, uma *unidade adicional de bem-estar* possui *mais valor* quanto menor o nível de bem-estar de quem receberia essa unidade adicional. Parfit

(1995, p. 105) resume a diferença dessa maneira: “assim como os *recursos* possuem *utilidade* marginal decrescente, a *utilidade* possui *valor* marginal decrescente”. Vejamos um exemplo:

Situação	A	B	Total:
Situação inicial	+20	-10	+10
S1	+25	-10	+15
S2	+20	-5	+15

Imaginemos que, a partir da situação inicial, é possível aumentarmos em +5 o bem-estar de um dos dois indivíduos. Em S1 aumentamos em +5 o bem-estar de A, que já está com +20. Em S2 aumentamos em +5 o bem-estar de B, que está com -10. Segundo o utilitarismo ambas as situações são igualmente boas, pois o total é o mesmo (+15). O prioritarismo, por sua vez, diria que S2 é melhor, uma vez que nela o benefício de +5 vai para quem está pior. Isto é: prioritaristas diriam que aumentar em +5 o bem-estar de B, que está em uma situação pior, tem *mais valor* do que aumentar em +5 o bem-estar de A, que já está melhor.

6.9.3. Objeções ao prioritarismo

Uma possível objeção ao prioritarismo é apontar que, dependendo do quão maior fosse o benefício possível de ser dado a quem já está muito melhor, ele ainda teria que priorizar beneficiar quem já está muito melhor, mesmo dando um peso maior às unidades de benefício proporcionalmente ao quão mal alguém se encontra. Uma teoria que aparentemente não tem essa implicação é o *igualitarismo*. A seguir, veremos as diferenças e semelhanças entre prioritarismo e igualitarismo, bem como o debate em torno do igualitarismo.

6.10. Igualitarismo

6.10.1. O que caracteriza o igualitarismo?

Considere as seguintes situações:

Situação	A	B	Total	Desigualdade
S1	+25	-10	+15	-35
S2	+20	-5	+15	-25

O utilitarismo clássico diria que S1 e S2 são igualmente boas, pois o saldo total é igual. O maximin diria que S2 é melhor, pois o nível mínimo de bem-estar é mais alto. Prioritaristas diriam que S2 é melhor porque os +5 que B ganha têm mais valor do que os -5 que A perde, uma vez que a situação de B é muito pior. Igualitaristas[61] também diriam que S2 é melhor, mas, por outro motivo: em S2 o nível de desigualdade é menor.

Nesse exemplo que acabamos de ver, o saldo total é o mesmo em ambas as situações. Contudo, igualitaristas diriam também que certas situações que possuem menor saldo total podem ser melhores *tudo considerado* do que outras que possuem um saldo total maior. Vejamos um exemplo:

Situação	A	B	Total	Desigualdade
S1	+25	-10	+15	-35
S3	+15	-1	+14	-16

Novamente, segundo o maximin S3 é melhor do que S1 porque o nível mínimo é mais alto. Prioritaristas diriam que S3 é melhor porque, devido a B estar em uma situação pior, os +9 que ganha são mais valiosos do que os +10 que A perde. Igualitaristas, por sua vez, diriam que S3 é melhor porque o nível de desigualdade é muito menor do que em S1.

[61] Ver por exemplo Gompertz (1997[1824]), Faria (2014) e Horta (2016).

6.10.2. A objeção da igualação por baixo (versão 1)

Uma das principais objeções ao igualitarismo é a *objeção da igualação por baixo*. Discutiremos a seguir duas versões dessa objeção. Considere as seguintes situações.

Situações	A	B	Total:	Desigualdade
S1	+14	+15	+29	-1
S2	+1	+1	+2	0

A primeira versão da objeção afirma que o igualitarismo teria de dizer que S2 é melhor do que S1, pois em S2 não há desigualdade, e em S1 há um pouco de desigualdade. Contudo, conclui a objeção, isso é absurdo, uma vez que em S2 não há ninguém que se encontre melhor do que em S1; na verdade, todos ficam em uma condição muito pior.

Antes de vermos como igualitaristas poderiam responder a essa objeção, é importante observar que ela não afeta o prioritarismo, nem o maximin, nem o suficientismo (que veremos no item 6.11). Assim, a objeção da igualação por baixo não oferece razões para se rejeitar diminuições da desigualdade quando fazê-lo melhorar a situação de quem está pior.

Igualitaristas poderiam responder a essa primeira versão da objeção negando que precisem afirmar que S2 é melhor *tudo considerado* do que S1. O que igualitaristas têm que manter é que S2 é melhor *sob certo aspecto* do que S1 (em S2, o bem total está melhor distribuído). Contudo, afirmar que uma situação é melhor *sob certo aspecto* não implica ter de afirmar que necessariamente ela é melhor, *tudo considerado* (isto é, levando em conta tudo o que é importante). Isso é assim porque igualitaristas mantêm que a igualdade é importante *em si*, mas, não mantêm que é a única coisa que importa, nem que *sempre* importa mais do que qualquer outra coisa. Igualitaristas concordariam que S2 é pior, *tudo considerado*. Diriam apenas que S2 é melhor *sob o aspecto da igualdade* (isto é, o valor total está melhor distribuído) e que, portanto, uma maneira de melhorar S1 seria *redistribuir* o bem total da seguinte maneira: A=+14,5 e B=+14,5.

6.10.3. A objeção da igualação por baixo (versão 2)

Já a segunda versão da objeção da igualação por baixo nega que haja *algum aspecto* em que S2 seja melhor do que S1. Essa segunda versão defende que, para uma situação ser melhor do que outra *em algum aspecto*, ela precisa beneficiar alguém. Como em S2, comparada a S1, não há ninguém que se encontre em uma condição melhor (ambos se encontram em uma condição pior), então, não há nenhum aspecto no qual S2 é melhor do que S1, conclui a objeção.

Essa segunda versão da objeção é normalmente endereçada por prioritaristas ao igualitarismo. Vejamos duas respostas que igualitaristas têm dado a essa segunda versão da objeção:

Temkin (2000, p. 137-146) defende que uma situação pode ser melhor do que outra em certo aspecto sem beneficiar ninguém. Por exemplo, se algum dos dois (ou ambos) merecer(em) o dano do qual padecem. Voltaremos a discutir o aspecto do merecimento no item 6.14.

Já Horta (2010a, p. 140-142) defende que há um aspecto no qual se pode dizer que uma situação como S2, *sob certo aspecto*, é melhor *para os indivíduos afetados*. Para defender essa tese, ele distingue entre *dimensões relacionais e não relacionais* do valor. Vejamos um exemplo. Imaginemos que existam dois mundos e que as letras a seguir indiquem os níveis de bem-estar dos indivíduos pertencentes a dois grupos em cada mundo.

Mundo	Grupo A	Grupo B
M1	+40	+20
M2	+19	+19

Se nascemos em M1 e nascemos no grupo B, podemos dizer que tivemos azar *por nascermos no grupo B e não no grupo A*. Mas, não podemos dizer que tivemos azar *por nascermos no mundo M1* (haja vista que, mesmo quem está pior em M1 ainda está melhor do que quem está melhor em M2). Agora, se nascemos em M2 as coisas se sucedem de modo inverso. Isto é, se nascemos em M2, podemos dizer que tivemos o azar *por nascer em M2 e não em M1* (pois mesmo quem está pior em M1 ainda está melhor do que quem está melhor em M2), mas não podemos dizer que tivemos azar de nascer *no grupo em que nascemos* (haja vista a distribuição igualitária em M2).

Assim, haveria duas dimensões do valor: uma diria respeito *à situação* na qual alguém se encontra (no exemplo, os mundos M1 ou M2); já outra diria respeito *à posição* que alguém ocupa em relação aos outros, dada a situação em que se encontra (no exemplo, os grupos A e B). É nessa segunda dimensão que faria sentido dizer que S2 (onde A=+1, B=+1) é melhor em certo aspecto *para os indivíduos afetados* do que S1 (onde A=+14, B=+15): uma vez que alguém tem o azar de estar na situação S2, não há risco de se encontrar em uma situação pior do que a dos outros indivíduos que estarão em S2 (isto é, o total está melhor distribuído).

6.11. Suficientismo

O *suficientismo*[62] tem como meta que todos os indivíduos tenham um bem-estar em nível suficiente. Essa teoria estabelece então uma linha limite de bem-estar, a partir da qual a vida é suficientemente boa[63]. Em relação aos que estão abaixo da linha, o suficientismo estabelece a prioridade de acordo com três critérios: (a) dependendo do quão longe cada indivíduo está desse limite; (b) de quantos indivíduos forem beneficiados e; (c) do tamanho do benefício possível de ser causado[64]. Isso mostra que o suficientismo tem várias semelhanças com o prioritarismo e o igualitarismo, sendo a principal diferença que, em relação aos que estão acima da linha limite, o suficientismo não estabelece nenhum critério de prioridade[65].

O suficientismo também tem semelhanças e diferenças em relação à visão discutida no item 6.7, baseada na preocupação com a quantidade de indivíduos com bem-estar positivo. A semelhança é que ambas compartilham dessa mesma preocupação. A diferença é que alguém pode ter uma vida minimamente positiva e ainda não ter o suficiente para que ela seja boa. Desse modo, o suficientismo diferentemente da visão discutida no item 6.7, visará diminuir a desigualdade e priorizar quem estiver pior quando estiverem abaixo da linha limite.

6.12. Versões negativas do utilitarismo, prioritarismo e igualitarismo

---

[62] Ver por exemplo Crisp (2003).
[63] Crisp (2003, p, 762).
[64] Crisp (2003, p. 758). Dependendo da variante, esses critérios de prioridade podem ser entendidos como: (1) trunfos absolutos; (2) trunfos até certo ponto; (3) sem ser trunfo e com pesos fixos; (4) sem ser trunfos e com retornos decrescentes. Sobre as diferenças entre essas abordagens, ver o item 1.6 e o capítulo 7.
[65] Crisp (2003, p. 758).

Igualitarismo, prioritarismo e utilitarismo possuem também *versões negativas*. A seguir compararemos as versões negativas dessas teorias com suas versões tradicionais.

6.12.1. Utilitarismo negativo vs. utilitarismo clássico

A meta do utilitarismo negativo é alcançar a situação na qual haja o *menor agregado total negativo* e, diferentemente do utilitarismo clássico, mantém que não há nenhuma quantidade de bem-estar positivo que possa compensar o bem-estar negativo. Vejamos um exemplo:

Situação	A	B	C	D	Total negativo	Total positivo	Total geral
S1	+100	-70	-20	+30	-90	+130	+40
S2	-2	-4	+10	+20	-6	+30	+24

Utilitaristas clássicos diriam que S1 é melhor, pois o saldo total é maior. Já utilitaristas negativos diriam que S2 é melhor, pois nela o total negativo é menor.

6.12.2. Igualitarismo e prioritarismo negativos vs. utilitarismo negativo

Assim como o utilitarismo negativo, o prioritarismo e o igualitarismo negativos também visam a reduzir o bem-estar negativo, e também mantêm que o bem-estar positivo não pode compensar o bem-estar negativo. Mas, diferentemente do utilitarismo negativo, para o igualitarismo negativo e para o prioritarismo negativo, importa não apenas a soma total de bem-estar negativo evitada: importa também o modo como o bem-estar negativo está distribuído entre os indivíduos. Vejamos um exemplo para ilustrar:

Situação	A	B	Total negativo	Desigualdade
S3	-1	-19	-20	-18
S4	-9	-11	-20	-2

Utilitaristas negativos diriam que não há razões para se preferir S3 ou S4, uma vez que o total negativo é o mesmo. Já prioritaristas negativos e igualitaristas negativos diriam que S4 é melhor. Prioritaristas negativos diriam que S4 é melhor porque há uma melhora considerável

para quem estaria pior. Igualitaristas negativos, por sua vez, diriam que S4 é melhor porque nela há menos desigualdade: em S3 temos um indivíduo com uma dor leve e outro sofrendo terrivelmente; em S4 o fardo é dividido, e temos dois indivíduos com dores mais moderadas.

6.12.3. O debate sobre as teorias negativas

A objeção central a todas as teorias negativas aponta para as implicações de elas não levarem em conta aquilo que é positivo para os indivíduos. Por exemplo, se a meta é apenas evitar o que é negativo para os indivíduos, então todas essas teorias parecem implicar que é sempre melhor morrer (pois assim elimina-se tudo o que é negativo), mesmo quando a outra opção for ter uma vida maravilhosa, mas com um único instante de sofrimento bem leve.

Uma maneira de responder a essa crítica é reconhecer que ela pode fazer sentido quando se está a falar de felicidade versus sofrimento em um mesmo indivíduo, mas que isso não afeta essa comparação em indivíduos diferentes. Isto é, mesmo se aquilo que a crítica aponta estiver correto, ainda continua fazendo sentido manter que nenhuma quantidade de felicidade para certos indivíduos pode compensar o sofrimento de outros indivíduos.

Uma maneira de adaptar tais teorias para contornar a crítica no que diz respeito a avaliações sobre felicidade x sofrimento em um mesmo indivíduo é defender que buscar o que é positivo também é importante, mas que evitar o que é negativo é mais importante *sem chegar a ser um trunfo*. Dessa maneira, dependendo das quantidades de felicidade e sofrimento envolvidas, poderia valer a pena passar por determinado sofrimento. O quanto de sofrimento seria tolerado dependeria, obviamente, do quanto de felicidade estaria em jogo, mas cada variante desse tipo poderia estabelecer pesos diferenciados para evitar sofrimento versus promover felicidade. Quanto mais peso derem a evitar o que é negativo, mais se aproximarão das versões negativas. Quanto mais próximos forem os pesos de produzir o que é positivo versus evitar negativo, mais se aproximarão das versões clássicas dessas teorias, não negativas.

6.13. Por que todas essas teorias implicam a igual consideração

Todas as teorias que vimos até agora possuem em comum o fato de almejarem uma meta. O que as distingue uma das outras é a meta almejada. Entretanto, todas elas *implicam necessariamente* a igual consideração de todos os seres sencientes. O motivo é simples: se em

algum caso alguém der um peso menor ao bem de certo ser senciente ao aplicar alguma dessas teorias, nesse caso já não alcançará a meta que a teoria em questão visa alcançar. Isso será ilustrado pelo exemplo a seguir.

Veremos um exemplo com três dessas teorias (*utilitarismo*, *maximin* e *igualitarismo*), mas, a mesma conclusão se aplica à todas as outras teorias que vimos antes. Considere as seguintes situações:

Situação	Indivíduo A	Indivíduo B	Total agregado	Nível mínimo	Desigualdade
S1	+20	+10	+30	+10	-10
S2	+14	+15	+29	+14	-1

As diferentes teorias discordariam sobre qual das situações é melhor (e é isso que distingue as metas que almejam). Para o *utilitarismo*, S1 é melhor, pois o total é maior (+30). Já segundo o *maximin*, S2 é melhor, pois o nível mínimo é maior (+14). O *igualitarismo* concordaria que S2 é melhor, mas porque nela o nível de desigualdade é menor (-1).

Em que sentido todas essas teorias teriam de aceitar a igual consideração? No seguinte sentido: se os indivíduos trocassem de lugar, teriam de manter a mesma decisão:

Situação	Indivíduo A	Indivíduo B	Total agregado	Nível mínimo	Desigualdade
S1	+10	+20	+30	+10	-10
S2	+15	+14	+29	+14	-1

Se alguém se recusa a defender a mesma decisão caso os indivíduos troquem de lugar (por exemplo, por desejar sempre priorizar o indivíduo humano), não alcançará a meta buscada pela teoria em questão.

6.14. O aspecto do merecimento

As teorias que vimos até o momento levam em conta diferentes aspectos ao determinar qual a ação correta. Entretanto, todas possuem uma base comum: para elas, tudo o que importa é o quão prejudicados ou beneficiados os indivíduos serão.

Entretanto, como já vimos no item 6.4, uma possível objeção a esse fundamento é defender que o aspecto do *merecimento* é importante. Observe que o merecimento é um *aspecto* e não uma *teoria*, pois não há teorias que defendam que esse é o único aspecto relevante. O que ocorre é que esse aspecto pode ser *adicionado* às teorias que vimos antes. Assim, poderia haver um igualitarismo sensível ao merecimento, um prioritarismo sensível ao merecimento, um utilitarismo sensível ao merecimento e assim por diante.

O aspecto do merecimento pode dizer respeito ao merecimento de um *dano*, de um *benefício* ou de ambas as coisas. Veremos cada uma dessas possibilidades a seguir.

No que diz respeito a merecimento de danos, o raciocínio seria o seguinte: se alguém fez algo para merecer o prejuízo do qual padece, não devemos priorizar eliminar esse prejuízo (aliás, sequer devemos eliminar esse prejuízo, já que é merecido), mesmo se o indivíduo merecedor do prejuízo estiver em uma condição pior do que outros que não fizeram nada para merecer o prejuízo do qual padecem.

Já no que diz respeito a merecimento de benefícios, o raciocínio seria o seguinte: se alguém fez algo que o faça merecedor de determinado benefício, e outros indivíduos poderiam ter feito a mesma coisa, mas não fizeram, então devemos dar esse benefício ao indivíduo merecedor, mesmo que outros indivíduos (que poderiam ter se tornado merecedores, mas não o fizeram) necessitarem desse benefício em maior grau.

Observe que um indivíduo ser *merecedor* (seja de um dano, seja de um benefício) é algo que não depende somente do que ele *fez*, mas, além disso, do seu *grau de escolha*. Vejamos um exemplo primeiramente com a questão do merecimento de um dano. Faz sentido impedir que um bebê humano ou um animal não humano machuque outros indivíduos (independentemente de se quem eles machucariam seriam humanos ou não humanos, e de seus níveis de entendimento). Entretanto, não faz sentido punir um bebê humano ou um animal não humano

por questões de merecimento, pois para isso seria necessário que fossem moralmente responsabilizáveis e que pudessem escolher deliberadamente agir desse ou daquele modo. Assim, apenas agentes responsabilizáveis, como os humanos adultos normais, podem merecer um dano. Diante disso, poder-se-ia pensar que, então, toda vez que um humano adulto normal causa um dano a inocentes, faz sentido puni-lo por questões de merecimento. Entretanto, isso é equivocado, pois não leva em conta outro fator crucial: avaliar se o indivíduo em questão tinha condições de ter evitado fazer o que fez, ou se isso estava para além do seu controle.

Vejamos agora um exemplo com a questão do merecimento de um benefício. Imaginemos que dois indivíduos possuem as mesmas condições para colaborarem em uma tarefa importante, mas apenas um deles decide colaborar (enquanto o outro decide apenas esperar o trabalho árduo do primeiro para colher os frutos depois). Nesse caso, faz sentido dizer que apenas aquele que colaborou merece os frutos do trabalho em questão (mesmo que o segundo esteja precisando desses frutos mais do que o primeiro). Entretanto, observe que, novamente, faz sentido afirmar tal coisa apenas porque o indivíduo que colaborou possuía o entendimento do que estava em jogo (isto é, era um indivíduo responsabilizável) e tinha plenas condições de colaborar. É por essa mesma razão que não faz sentido afirmar que bebês humanos ou animais não humanos não merecem determinado benefício porque não colaboraram para obtê-lo (uma vez que não são agentes moralmente responsabilizáveis e, mesmo que fossem, geralmente não estão em condições de colaborar para obtê-lo).

Em relação aos fundamentos da inclusão do aspecto do merecimento, as diferentes visões que o incluem podem enxerga-lo como relevante *em si* e/ou relevante *apenas de modo indireto*[66]. Por exemplo, uma visão comum é manter que repreender e punir os indivíduos que prejudicam os outros e elogiar e premiar os que beneficiam é importante *apenas porque* fazê-lo estimula que os indivíduos evitem prejudicar e busquem beneficiar os outros. Nessa posição, o aspecto do merecimento é visto *apenas como indiretamente relevante* à minimização de prejuízos e à maximização de benefícios. Entretanto, outra possibilidade é enxergar o aspecto do merecimento como relevante *em si*. Nesse caso, seria defendido que é importante repreender e punir os indivíduos que prejudicam os outros e elogiar e premiar os que beneficiam porque é isso que eles merecem pelas escolhas que fizeram no passado enquanto agentes racionais, independentemente de isso estimular que evitem prejudicar e que

[66] Uma introdução ao debate sobre esse ponto pode ser encontrada em Rachels; Rachels (2013, p. 136-145).

busquem beneficiar os outros. Uma terceira opção é manter que ambos os fundamentos são importantes, isto é, que temos razões para repreender e punir os indivíduos que prejudicam e para elogiar ou premiar os que beneficiam, tanto porque é isso o que eles merecem dado suas escolhas passadas enquanto agentes racionais, quanto porque fazê-lo estimula que evitem prejudicar e que busquem beneficiar os outros. Nessa terceira opção, o aspecto do merecimento é visto como sendo, tanto importante *em si*, quanto importante *indiretamente*, na hora de determinar a ação correta.

6.15. Possibilidades pluralistas

Um dos pontos centrais de divergência entre as diversas teorias da ética normativa é o fato de algumas não levarem em conta aspectos que são considerados relevantes por outras. Quanto menor o número de aspectos que uma teoria considera relevantes, maiores as chances de ela receber críticas de outras teorias por não levar em conta os aspectos que as outras consideram relevantes. É por essa razão que esse tipo de crítica é muito mais comumente direcionado às teorias *monistas*, uma vez que estas levam em conta um único aspecto. Isso significa que uma maneira de tentar lidar com esse problema é levar em conta múltiplos aspectos na hora de determinar a ação correta. Quanto mais aspectos uma teoria levar em conta, menos sujeita estará à acusação de que está a deixar de lado aspectos importantes.

Por exemplo, poderia ser construída uma teoria pluralista que levasse muitos (ou mesmo todos) os aspectos que abordamos até agora neste capítulo. Entretanto, em relação a esse ponto, há pelo menos duas dificuldades importantes, que veremos a seguir.

A primeira diz respeito às razões para incluir determinado aspecto. Uma primeira possibilidade é uma teoria incluir muitos aspectos porque ela realmente enxerga cada um deles como relevantes para a moralidade da decisão. Uma segunda possibilidade é a teoria incluir muitos aspectos por conta da divergência entre diferentes pessoas em relação a quais aspectos são relevantes e sobre o seu peso (deixando em aberto se são ou não realmente relevantes). Uma terceira possibilidade seria a teoria incluir muitos aspectos por conta do alto grau de incerteza quanto a quais deles são relevantes.

Já a segunda dificuldade diz respeito ao trabalho de raciocinar com base em muitos aspectos. Quanto mais aspectos uma teoria inclui, maiores as possibilidades de conflitos entre os

diversos aspectos, e então maior a dificuldade de se avaliar qual é a decisão correta (pois envolveria avaliar qual aspecto pesa mais em cada circunstância e por quê). Nesse sentido, os defensores das teorias monistas poderiam dizer que sua vantagem é que, como trabalham com um único aspecto, não apresentam esse problema.

Podemos resumir a questão da seguinte maneira. Quanto menos aspectos uma teoria incluir, maior sua vantagem em termos de simplicidade teórica, mas, maiores as possibilidades de acusá-la de deixar de fora aspectos importantes. Por outro lado, quanto mais aspectos uma teoria incluir, menores as possibilidades de acusá-la de deixar de fora aspectos importantes, mas mais complicado será o raciocínio feito com base nela.

6.16. Abordagens que não se caracterizam por uma meta

Todas as abordagens que vimos até agora se caracterizam por buscarem uma meta, no sentido de fazer com que ocorra determinados estados de coisas no mundo. Como vimos, as diversas teorias que abordamos distinguem-se umas das outras porque almejam diferentes estados de coisas.

Já as teorias que veremos nos itens 6.17, 6.18 e 6.19 se caracterizam muito mais pelo *tipo de procedimento* que prescrevem para a tomada de decisão, do que pelo *estado de coisas almejado* pela decisão. As teorias que veremos no item 6.20, por sua vez, se caracterizam por prescreverem os *tipos de traços de caráter* que deveríamos cultivar.

É claro, em um sentido amplo, poderia ser dito que todas essas teorias também possuem uma meta (seja cumprir certos procedimentos, seja desenvolver certos traços de caráter). Entretanto, aqui elas foram agrupadas separadamente das abordagens que vimos até agora porque, enquanto as que já vimos almejavam *estados de coisas no mundo* (maximizar o bem-estar, diminuir sofrimento, diminuir desigualdade, priorizar quem está pior, tratar os indivíduos de acordo com o que merecem etc.), as abordagens que veremos a seguir são fundadas em fatores que dizem respeito, ou ao *modo como os agentes tomam a decisão*, ou aos *traços de caráter dos agentes*.

Diante disso, poder-se-ia pensar que, então, as abordagens que vimos até agora são *necessariamente* consequencialistas, e as que veremos a seguir serão, respectivamente,

deontológicas e centradas no caráter. Isso será assim na maioria dos casos, mas não necessariamente, como explicado a seguir.

As abordagens que vimos até agora são mais conhecidas por suas variantes consequencialistas, mas há (ou é sempre possível construir) variantes deontológicas das mesmas. Peguemos como as abordagens que têm como meta diminuir a desigualdade. Imaginemos que, se não causarmos uma grande desigualdade agora, a história completa do mundo conterá mais desigualdade do que de outra maneira teria. Um igualitarismo consequencialista prescreveria causar essa desigualdade agora. Já um igualitarismo deontológico poderia prescrever não causar essa desigualdade agora (seja lá o quão mais desigualdade houvesse por decidirmos não causar desigualdade agora – caso enxergasse a prescrição "não causar desigualdade" como um trunfo absoluto; ou somente se a desigualdade que decorreria estivesse abaixo de certo ponto – caso enxergasse a prescrição "não causar desigualdade" como um trunfo não absoluto). O mesmo vale para qualquer outro aspecto que vimos até agora.

Já quanto às abordagens que veremos a seguir, as que veremos nos itens 6.17, 6.18 e 6.19 (respectivamente, *kantianismo*, *ética do discurso* e *contratualismo*) são normalmente classificadas como deontológicas (porém, como veremos, há quem interprete o contratualismo como não implicando necessariamente uma abordagem deontológica). Já as abordagens que veremos no item 6.20 (*ética das virtudes* e *ética do cuidado*) são normalmente entendidas como éticas centradas no caráter.

6.17. Kantianismo

Immanuel Kant (1724-1804) caracterizou o *imperativo categórico* como um princípio racional que devemos sempre seguir, independentemente de nossas inclinações contrárias. Segundo o autor, é dessa exigência racional que derivam todos os deveres morais[67].

Kant formulou o imperativo categórico de várias maneiras. Para o que iremos discutir, são importantes a primeira e a segunda formulações. A primeira afirma que devemos agir de maneira tal que possamos racionalmente querer que a máxima (isto é, o princípio) por trás de

[67] Ver Kant (1948 [1785]).

nossa ação seja uma lei universal. Ou seja, só é correto fazer algo se pudermos racionalmente querer que todos também o façam (e com base na mesma máxima). Já a segunda, que Kant acreditava ser derivada da primeira, prescreve tratar todos os seres racionais como *fins em si mesmos*, e nunca como *meros meios*.

Kant acreditava que, porque os animais não humanos não são capazes de aplicar o imperativo categórico, nossos deveres para com eles seriam somente indiretos para com os humanos. Isto é, segundo Kant, o erro em prejudicar um animal estaria no potencial para prejudicar humanos (seja por ser um treino para prejudicar outros humanos, ou por prejudicar a si próprio por meio do embrutecimento), e não no mal feito ao próprio animal.

Kantianos contemporâneos como Korsgaard[68] e Franklin[69] defenderam a abordagem de Kant, mas discordaram da ideia de que somente seres racionais devem ser tratados como fins em si mesmos. Argumentaram que, se estivéssemos no lugar de um animal, não consideraríamos aceitável sermos desconsiderados como eles são (primeira formulação) e que, portanto, *todos os seres sencientes* (e não apenas os seres racionais) deveriam ser considerados fins em si mesmos, mesmo que não sejam capazes de entender e aplicar o imperativo categórico (segunda formulação reformulada).

Similarmente ao que é apontado pelo argumento da relevância, Franklin argumentou que Kant confunde os *sujeitos do imperativo categórico* (que precisam ser racionais), com *os objetos aos quais ele se aplica* (que não precisam ser racionais, apenas sencientes). Ele reinterpretou a segunda formulação do imperativo categórico da seguinte forma: "aja de tal maneira que você sempre trate a *senciência*, seja em si mesmo ou no eu de qualquer outro, nunca simplesmente como um meio, mas também ao mesmo tempo como um fim[70]". Para Franklin, em vez da formulação de Kant, esta é que está verdadeiramente conectada com a primeira formulação.

Outros autores também desenvolveram teorias baseadas na posição Kantiana. Por exemplo, Gewirth[71] defendeu que todos agentes, pelo mero fato de agirem, estão assumindo que possuem o direito de agir, assim como outros direitos necessários para agir (como aqueles necessários para sobreviver), e que, para sermos coerentes, deveríamos respeitar os direitos

[68] Ver Korsgaard (2005).
[69] Franklin (2005).
[70] Franklin (2005, p. viii).
[71] Gewirth (1978).

dos outros. Essa ideia foi desenvolvida por Pluhar[72], que argumentou que o mesmo deveria ser aplicado às nossas ações que afetam seres sencientes não humanos, já que eles também possuem os interesses e necessidades que nós precisamos ter para sermos protegidos por direitos.

6.18. Ética do discurso

A ética do discurso defende que devemos seguir somente princípios que seriam mutuamente aceitáveis para todos os afetados pelas consequências de sua aplicação, e que tais princípios só podem ser definidos por meio do debate público, onde todos os argumentos a favor e contra os diferentes pontos de vista devem ser examinados e comparados[73].

Poder-se-ia pensar que, porque os animais não humanos não possuem *competência discursiva*, então a ética do discurso os excluiria da consideração moral. Entretanto, não devemos confundir as seguintes categorias essenciais da ética do discurso[74]: (1) os *agentes morais* são aqueles indivíduos capazes de agir moralmente; (2) os *debatedores morais* são os indivíduos capazes de participar do discurso moral e (3) os *sujeitos morais* são os indivíduos que, independentemente de serem ou não agentes ou debatedores morais, são passíveis de ser prejudicados ou beneficiados[75].

Para que os pontos de vista de todos os afetados pela decisão sejam considerados, a discussão precisa envolver o maior número possível de participantes. De acordo com a ética do discurso, quando isso não for possível os participantes devem aceitar apenas as normas com as quais os afetados por elas concordariam. Isso implica considerar não somente quem não pode participar do debate por questões logísticas, mas também quem não pode devido à falta de competência discursiva (como bebês, humanos com impedimentos cognitivos e os animais não humanos[76]).

6.19. Contratualismo

---

[72] Pluhar (1995).
[73] Benhabib; Dallmayr, (1990, p. 336).
[74] Skirbekk, (1997, p. 66).
[75] Habermas (2021 [1992], p. 107) define ‘aqueles afetados’ como qualquer um cujos interesses serão afetados pelas consequências da aceitação geral das normas em discussão.
[76] Skirbekk (1997, p. 65); Hanssen, B. L. (2001).

A pergunta que dá base ao contratualismo é essa: "como podemos chegar a um acordo sobre as normas que devemos seguir?". Segundo o contratualismo, as normas que devemos aceitar são aquelas que seriam aprovadas por agentes *auto-interessados* e *racionais* em um *contrato hipotético*. Entretanto, como veremos a seguir, embora haja semelhanças entre as versões *antiga* e *contemporânea* da teoria contratualista, há discordâncias sobre as *condições* em que o contrato precisaria ocorrer para que as normas resultantes sejam *legítimas*.

O contratualismo antigo

Na teoria contratualista antiga, de Hobbes[77], a ideia central era de que a vida no estado de natureza era normalmente brutal e curta, seja por escassez de recursos e doenças, seja por vulnerabilidade ao ataque dos outros. Hobbes caracterizou esse estado como "a guerra de todos contra todos". Ele argumentou que, para escapar dessa situação, os agentes racionais e auto-interessados se uniriam voluntariamente para adotar um sistema onde cada um abriria mão do poder de prejudicar os outros (e poderia até concordar em ajudar os outros), mas apenas se todos os outros fizessem o mesmo. Dessa maneira, aumentariam as chances de cada agente maximizar os seus próprios interesses. Isto é, segundo o contratualismo, a melhor maneira de cada agente maximizar a realização de seus interesses não é agir de maneira puramente auto-interessada, mas, como se existisse um contrato hipotético, onde cada agente levaria em conta os interesses dos outros.

Entretanto, no sistema idealizado por Hobbes, não há nenhum dispositivo para garantir que no contrato hipotético haja imparcialidade. Isso permite que os contratantes aprovem princípios tendenciosos. Por exemplo, se as únicas razões para os agentes aceitarem participar do contrato são o auto-interesse e a percepção de que no estado de natureza estariam vulneráveis aos agentes mais poderosos, então os agentes mais poderosos de todos não têm razão para respeitar os agentes mais fracos, pois estes não lhes representam ameaça. Diante disso poderia ser objetado que os agentes mais poderosos sempre têm razões para aceitar o contrato, pois os agentes mais fracos podem se reunir e, em conjunto, terem poder suficiente para prejudicar os mais poderosos. Entretanto, há muitas situações onde os agentes poderosos perceberiam que muito provavelmente os agentes mais fracos não teriam como se articular, ou, mesmo que tivessem, ainda assim não conseguiriam representar uma ameaça. Em tais situações, o

[77] Hobbes (2004 [1651]).

contratualismo hobbesiano manteria que os agentes mais poderosos não teriam razão alguma para respeitar os agentes mais fracos. Além disso, em toda e qualquer situação, os agentes mais fracos poderiam acabar tendo que aceitar normas que favorecessem tendenciosamente os mais fortes, pois perceberiam que poderiam ficar em uma situação ainda pior caso não as aceitassem.

O contratualismo contemporâneo

Visando contornar esse problema central do contratualismo hobbesiano, o contratualismo contemporâneo, influenciado principalmente pelo trabalho de Rawls[78], incorpora uma preocupação com a *imparcialidade*. Tal método consiste em, novamente, imaginar agentes racionais que visam maximizar o seu próprio bem-estar, mas que não nasceram ainda no mundo em que viverão. Essa é a chamada *posição original*. Nela, os agentes precisam decidir quais princípios morais e políticos vigorarão no mundo futuro em que viverão. Mas, precisam decidir sob um *véu da ignorância*, onde não sabem quais características terão depois de nascer. Não saberão sua raça, gênero, nacionalidade, se nascerão ricos ou pobres, saudáveis ou com alguma doença, se terão alguma limitação física ou psicológica, quais habilidades ou dificuldades terão etc. Tudo isso será *sorteado* – assim, há *iguais probabilidades* de nascerem como qualquer um dos indivíduos. A ideia central é a de que aquilo que agentes racionais e auto-interessados *considerassem* justo/injusto sob tais condições seria, *de fato*, justo/injusto.

Que tipo de teoria é o contratualismo?

O contratualismo é normalmente interpretado como sendo uma teoria deontológica. Segundo essa interpretação, isso seria assim porque as regras que deveríamos seguir são aquelas que seriam aprovadas pelos agentes na posição original, mesmo que isso não resulte nas melhores consequências. Entretanto, há quem discorde dessa interpretação. Por exemplo, Harsanyi[79], em 1955 (ou seja, 16 anos antes da publicação do trabalho de Rawls) desenvolveu um método muito similar ao do véu da ignorância. Entretanto, segundo Harsanyi, os princípios que os agentes aprovariam sob condições de imparcialidade não seriam deontológicos, e sim, consequencialistas.

[78] Rawls (1999 [1971]).
[79] Ver Harsanyi (1955).

Percebendo a compatibilidade do contratualismo com abordagens normativas de diversas correntes no nível fatorial, autores como Kagan[80] interpretaram o contratualismo como uma teoria no nível *fundacional*, e não, no nível *fatorial*. Segundo essa interpretação, o contratualismo é mais uma teoria sobre *por que aceitar certos princípios*, do que uma teoria sobre *quais princípios aceitar*. Nesse sentido, a fundamentação contratualista seria uma maneira de explicar por que há melhores razões para se aceitar determinada visão da ética normativa no nível fatorial (seja deontológica, consequencialista ou centrada no caráter): por que ela seria a visão aprovada sob condições de imparcialidade (este seria o nível fundacional).

Contratualismo, animais não humanos, e humanos com impedimentos cognitivos

Rawls acreditava que o método do véu da ignorância não era aplicável às nossas decisões que afetam os animais, pois acreditava que, para fazer sentido proteger alguém com princípios de justiça, é necessário que esse alguém também possua um senso de justiça (pois isso é necessário para que possa decidir na posição original)[81]. Segundo Rawls, o mesmo vale em relação aos humanos que não possuem senso de justiça (como é o caso dos bebês, das crianças até certa idade, e mesmo de adultos que, por doença, acidente ou condição congênita, não possuem as capacidades cognitivas desenvolvidas a ponto de entenderem princípios de justiça). De acordo com Rawls, os deveres para com animais não humanos e para com estes humanos seriam *somente indiretos* aos humanos que possuem um senso de justiça (por exemplo, o dever de não matar uma criança seria um dever indireto aos pais da criança).

Poder-se-ia pensar que essa visão é implicada pelo contratualismo de Rawls por conta da própria essência do contratualismo, que consiste em imaginar agentes *auto-interessados*. Em outras palavras, se o fundamento para não prejudicar os outros é o auto-interesse, então, não temos razões para reconhecer deveres diretos para com seres incapazes de participar dessa barganha conosco. Entretanto, o contratualismo rawlsiano insere uma *condição de imparcialidade*, por meio da figura do *véu da ignorância*, e esta é inserida por uma questão de justiça, para evitar atitudes tendenciosas (portanto, não está fundada no auto-interesse dos agentes).

[80] Kagan (1998, p. 240-56).
[81] Rawls (1999 [1971], p. 448).

Diante disso, poder-se-ia objetar que cada agente tem, sim, razões auto-interessadas para aceitar a inserção do véu da ignorância, pois isso protege cada agente de atitudes tendenciosas dos outros agentes. Entretanto, a figura do véu da ignorância é inserida para evitar a implicação, presente no contratualismo hobbesiano, de que os agentes mais poderosos não teriam razões para respeitar aqueles incapazes de lhes representar uma ameaça. Portanto, os agentes mais poderosos de todos não têm razões auto-interessadas para aceitar a inserção do véu da ignorância. Assim sendo, se o próprio contratualismo rawlsiano insere um elemento-chave que não é fundado no auto-interesse, e sim, na garantia de justiça (o véu da ignorância), não parece fazer sentido manter que animais não humanos e humanos com impedimentos cognitivos devem ser excluídos dos benefícios da justiça, só porque não há vantagem para os humanos adultos normais em respeitá-los.

Entretanto, poderia ser objetado que os animais não humanos e humanos com impedimentos cognitivos devem ser excluídos dos benefícios da justiça não porque não há vantagem para os humanos adultos normais em respeitá-los, e sim, porque não possuem um senso de justiça. Segundo essa visão, para alguém ser protegido com princípios de justiça, precisa possuir um senso de justiça. Esse raciocínio faria sentido se, para alguém ser injustiçado, fosse necessário ter um senso de justiça. Mas, imagine, por exemplo, que um bebê recebe menos comida do que os outros bebês em um berçário por conta da cor da sua pele. O fato de o bebê não ter um senso de justiça não faz com que o tratamento que recebeu deixe de ser injusto: o seu bem-estar recebeu um peso menor com base em um fator arbitrário (a cor da pele).

Diante disso, poderia ser objetado que nesse caso o tratamento que o bebê recebeu foi injusto porque um dia, quando for adulto, ele desenvolverá um senso de justiça. Um problema com essa resposta é que a injustiça no tratamento em questão se dá por conta do critério arbitrário escolhido (a cor da pele), e isso é independente de o bebê em questão ter ou não o potencial para um dia vir a desenvolver um dia um senso de justiça. Por exemplo, se o bebê em questão tivesse nascido com uma condição que o impedisse de desenvolver um senso de justiça durante toda a vida, a atitude de dar menos comida para ele continuaria igualmente injusta. Em resumo: para alguém ser *responsabilizado* caso cometa uma injustiça, precisa ter um senso de justiça; entretanto, não é necessário ter um senso de justiça para *sofrer uma injustiça*. Assim, a falta de um senso de justiça nos animais não humanos não torna justa a desconsideração que tipicamente recebem.

Outra defesa de que o véu da ignorância é compatível com excluir os animais não humanos foi feita por Carruthers[82]. Ele defendeu que não temos razões para evitar prejudicar os animais porque, se os agentes estão aplicando o véu da ignorância, podem presumir que serão humanos depois que o véu for levantado, pois os animais não são capazes de aplicar esse procedimento. Entretanto, como apontado por VanDeVeer[83], os agentes na posição original também sabem que entendem princípios morais e políticos muito complexos, mas isso não implica que na posição original possam presumir que manterão esse alto nível de racionalidade depois que o véu for levantado pois, se pudessem, ficariam tentados a favorecer os indivíduos mais racionais. Pela mesma razão, na posição original não deveriam saber a qual espécie pertencem.

Essa ideia foi explorada e desenvolvida por Rowlands[84]. Ele observou que um dos objetivos do véu da ignorância é descartar as vantagens e desvantagens não merecidas, que são resultado da sorte: é por isso que o véu da ignorância exclui o conhecimento das propriedades naturais que alguém teria. Entretanto, observa Rowlands, o pertencimento a uma espécie, como todas as outras propriedades naturais, é um *resultado não merecido da loteria natural* e, portanto, os benefícios e prejuízos que dela resultam também não são merecidos. Por isso, o conhecimento sobre a qual espécie pertenceremos deve ser excluído na posição original: temos de imaginar o que decidiríamos se não soubéssemos se nasceríamos como humanos ou como animais não humanos.

Se na posição original temos de imaginar agentes *racionais* e *auto-interessados*, quanto maior a probabilidade de eles serem sorteados para ser animais não humanos após o véu ser levantado, mais fortemente defenderiam a igual consideração de todos os seres sencientes (pois, como são racionais e auto-interessados, não iriam correr o risco de ser desfavorecidos por um sistema que privilegiasse os humanos). No mundo real, a probabilidade de descobrirem que, após o levante do véu, seriam animais não humanos, é gigantesca, pois a quantidade de animais não humanos é vastamente maior do que a de humanos[85]. Isso sugere que as pessoas que defendem o especismo só o fazem porque sabem que pertencem à espécie

[82] Carruthers (2011).
[83] VanDeVeer (1979). Uma posição similar é mantida por Ryder (2000, p. 217).
[84] Rowlands (2009 [1998], p. 118-175).
[85] A população humana gira em torno de 8 bilhões de indivíduos. Já a população de animais sencientes estaria entre 1 e 10 quintilhões de animais não humanos sencientes. Se fizermos uma analogia com o período de um ano, a população humana representaria no máximo 0,25 segundos do ano. Para estatísticas, ver National Museum of Natural History & Smithsonian Institution (2008) e Tomasik (2019).

privilegiada. Se é assim, então o especismo não é justo, pois não passa no teste da imparcialidade.

Poderia ser objetado que a figura do véu da ignorância é compatível com defender privilegiar os humanos. Isso seria assim porque os agentes na posição original, mesmo sabendo que a probabilidade de serem humanos após ser levantado o véu seria remotíssima, poderiam querer arriscar a sorte. Entretanto, essa objeção não se sustenta porque na posição original, o que temos de imaginar é o que *agentes auto-interessados e racionais* decidiriam. Como não é racional fazer uma aposta desse tipo (uma vez que as chances de fracasso são quase certas), agentes racionais não a fariam. Na verdade, sabendo da altíssima probabilidade de virem a ser animais não humanos após o levante do véu, teriam razões é para defender *priorizar* os animais não humanos. Veremos mais sobre isso a seguir.

Agentes racionais e auto-interessados teriam pelo menos duas razões para, na posição original, defender dar prioridade aos animais não humanos. A primeira é que, como vimos, uma vez que a quantidade de animais não humanos é gigantescamente maior do que a de humanos, a probabilidade de cada agente ser um animal não humanos após o levante do véu é também gigantesca. A segunda é que a vasta maioria dos animais não humanos nasce, ou no regime de exploração, ou na natureza. Em ambas as situações, suas vidas normalmente contêm grandes quantidades de sofrimento, além de uma morte prematura. Na média, a vasta maioria dos animais não humanos está em uma situação muitíssimo pior do que a vasta maioria dos humanos. Em resumo, normalmente os animais não humanos estão na pior situação. Esses dois fatores em conjunto — a alta probabilidade de os contratantes na posição original virem a descobrir que serão animais não humanos e o fato de os animais não humanos estarem geralmente em condição pior que a dos humanos — dão fortes razões para que os contratantes na posição original defendam não apenas a igual consideração de todos os seres sencientes, mas também a prioridade de melhorar a situação dos animais não humanos.

Assim sendo, longe de haver razões contratualistas para dar uma consideração moral apenas indireta aos animais não humanos, parece haver razões contratualistas para dar-lhes não apenas consideração moral *direta*, mas também *igual consideração* e, além disso, defender *priorizar* melhorar sua situação.

6.20 Éticas centradas no caráter: ética das virtudes e ética do cuidado

As éticas centradas no caráter defendem agirmos da maneira que alguém com um bom caráter moral agiria. Dois exemplos de éticas centradas no caráter são a *ética das virtudes* e a *ética do cuidado*.

A *ética das virtudes* defende agirmos da maneira que alguém *virtuoso* agiria. Qualquer ética das virtudes plausível considerará a crueldade e a indiferença ao sofrimento e à morte como vícios, e considerará a compaixão, a bondade e a sensibilidade como virtudes. Por isso, poderia ser argumentado que o tratamento típico dado aos animais exibe sérios vícios de caráter[86]. Além disso, como a insensibilidade não é virtuosa, a ação virtuosa não é apenas evitar causar dano, mas também tentar ajudar sempre que possível.

Já a *ética do cuidado* defende termos um caráter *cuidadoso*, o que implica não apenas evitar de prejudicar os outros, mas também ajudar, especialmente os vulneráveis e dependentes de nós. Entretanto, algumas proponentes da ética do cuidado rejeitaram a igual consideração porque ela implica dar o mesmo peso a quem não temos uma relação próxima[87]. Na visão dessas autoras, a igual consideração não dá importância suficiente às nossas emoções (que são mais fortes para com quem temos uma relação próxima).

Uma maneira de responder à essa posição é apontar que priorizar aqueles com os quais temos relações pessoais não implica desconsiderar nem deixar de ajudar aqueles com quem não temos tais relações, pois não seremos agentes cuidadosos se não nos importamos com quem sofre. Se fôssemos fazer das relações pessoais a única base do cuidado, teríamos que negligenciar até mesmo a maioria dos humanos. Portanto, mesmo em uma ética do cuidado que privilegiasse aqueles indivíduos com quem temos relações de proximidade, ainda deveríamos tentar evitar de prejudicar e ajudar aqueles com quem não temos tais relações.

Apesar de a resposta acima observar um ponto importante, há também outra maneira de responder: insistir que dar maior peso a quem temos uma relação de proximidade é uma atitude tendenciosa, e centrada no agente (pois o quanto de cuidado alguém precisa não é algo

[86] Para uma argumentação nesse sentido, ver Rollin (1981); Dombrowski (1985); Nobis (2002); Hursthouse (2006) e Abbate (2014);
[87] Ver, por exemplo, Noddings (1984).

que depende da relação que o paciente possui com o agente). Por exemplo, se alguém que não conhecemos corre um sério risco de vida, e alguém com quem temos uma relação próxima está com uma dor leve, parece que nesse caso temos razões para priorizar ajudar quem não conhecemos. Nesse caso, a atitude de privilegiar quem temos uma relação de proximidade poderia ser acusada de estar fundada em uma preocupação consigo próprio, e não em uma preocupação sincera com aqueles que precisam de cuidado.

Além disso, o critério da relação de proximidade não está necessariamente implicado pelo ideal de sermos agentes cuidadosos. É também possível defender um *cuidado em termos imparciais*, rejeitando o critério da relação de proximidade[88]. Isto é, apesar de a ética do cuidado frequentemente ser apresentada como sendo uma ética que dá peso às relações próximas, essa não é uma implicação necessária da ética do cuidado.

Assim sendo, ainda que a ética do cuidado (se combinada com o critério da relação) não implique a igual consideração de todos os seres sencientes, é compatível com a igual consideração (desde que seja mantido apenas o ideal de cuidado e descarte-se o critério da relação). Além disso, como vimos, mesmo uma ética do cuidado que dá peso maior a quem temos uma relação de proximidade ainda implica evitarmos de prejudicar e também ajudarmos quem precisa de cuidados (mesmo aqueles com quem não temos uma relação de proximidade), especialmente os mais vulneráveis, como é o caso dos animais não humanos.

6.21. Implicações em relação à exploração animal

Dado o que vimos acima, há tanto argumentos gerais quanto específicos de cada teoria da ética normativa para darmos consideração moral direta aos animais não humanos, isto é, para considerarmos o bem deles como algo importante *em si*.

Além disso, como vimos, há também argumentos gerais para darmos igual consideração a todos os seres sencientes, e a vasta maioria das teorias da ética normativa implicam necessariamente a igual consideração. E, mesmo as que não a implicam necessariamente são ainda compatíveis com a igual consideração. Por fim, vimos que mesmo as teorias que toleram dar graus diferenciados de consideração moral (como, por exemplo, dar uma

[88] Ver, por exemplo, Tronto (2005).

consideração maior àqueles indivíduos com quem temos relações de proximidade), ainda implicam que devemos evitar prejudicar e também ajudar aqueles que receberiam uma consideração menor.

Quais as implicações práticas disso tudo? Uma primeira implicação, muito clara, é que há fortes argumentos (tanto gerais quanto específicos de cada teoria) para *abolir* a exploração animal[89]. Isto é, não é que a meta deve ser regulamentar a exploração animal para que os animais sofram menos: a própria exploração animal é injustificável. Ela é injustificável por várias razões. A primeira, mais evidente, é que os danos que ela causa (quantidades gigantescas de sofrimento e de mortes) são gigantescamente maiores do que os benefícios que ela produz. A segunda, é que ela é tendenciosa, pois escolhe quem serão os prejudicados e quem serão os beneficiados com base na espécie a qual pertencem (uma característica que, assim como raça e gênero, é um resultado da loteria natural, e não de mérito ou demérito). A terceira, é que ela jamais seria aprovada sob condições de imparcialidade (isto é, se não soubéssemos se seríamos suas vítimas ou se colheríamos os benefícios dela) e, portanto, ela viola o requisito mais fundamental de justiça. A quarta é que ela trata seres sencientes como meros meios para um fim.

A objeção de que o utilitarismo é incompatível com o abolicionismo

Uma possível objeção à conclusão de que todas as teorias da ética normativa têm razões para abolir a exploração animal é defender que o utilitarismo, apesar de implicar a igual consideração, é incompatível com abolir a exploração animal. Essa objeção é endereçada tanto por alguns de seus proponentes[90] quanto por alguns de seus críticos[91]. Isso porque o utilitarismo requer prejudicar indivíduos se essa for a forma mais eficiente de maximizar o total de bem-estar (ou de minimizar o total de sofrimento, no caso do utilitarismo negativo).

Para examinarmos essa objeção, é importante observar que o cálculo utilitarista poderia ser utilizado para avaliar a instituição da exploração animal como um todo ou cada caso individual de exploração animal. Discutiremos ambas as possibilidades a seguir.

---

[89] Um exame detalhado das razões contrárias e favoráveis à exploração animal foi o tema do Volume IV desta coleção.
[90] Ver, por exemplo, Hare (1981) e Crisp (1988).
[91] Ver, por exemplo, Regan (183) e Francione (2000).

Quanto à exploração animal como um todo, claramente ela produz muito mais prejuízos do que benefícios. O prejuízo padecido por cada animal (anos perdidos com a morte e uma vida repleta de sofrimento) é muito maior do que o benefício obtido por cada humano com sua exploração. Além disso, a quantidade de indivíduos prejudicados é enormemente maior do que a de beneficiados. Assim, o saldo agregado total da exploração animal é vastamente negativo.

Poderia ser objetado que isso faz sentido em formas de utilitarismo focadas em avaliar instituições e regras gerais, mas que aquelas focadas em avaliar cada ato poderiam defender que, talvez em um caso ou outro, explorar os animais seria o que melhor alcançaria a meta utilitarista. Além disso, poderia ser argumentado que o saldo total poderia ser melhor maximizado se a exploração animal fosse reformada para que os animais tenham vidas positivas, em vez de a abolir (pois então haveria mais animais nascendo para ter vidas positivas ao longo do tempo, mesmo que fossem mortos depois)[92]. Mas, será que essa é a maneira mais eficiente de se alcançar a meta utilitarista? Discutiremos esse ponto a seguir.

Como o utilitarismo é uma teoria consequencialista, para avaliar qual opção produz as melhores consequências ela precisa levar em conta também a influência que cada decisão teria nas decisões dos outros agentes dali para frente. Levando isso em conta, parece que defender a abolição do uso de animais tem muito maiores chances de melhores consequências ao longo do tempo do que defender uma reforma na exploração animal. Isso se dá por duas razões:

(1) Ainda que de acordo com o utilitarismo de atos seja correto matar uns para salvar outros em contextos muito específicos (e isso é independente da espécie dos prejudicados e beneficiados), dada a vigência do especismo, se isso fosse defendido, o público entenderia que é aceitável matar animais não humanos para beneficiar humanos (isto é, faria o julgamento com base na espécie) e em contextos onde o próprio utilitarismo não aprovaria.

(2) A abolição, por divulgar a consideração pelos seres sencientes, poderia motivar as pessoas a tentarem fazer com que o mundo seja o melhor para todos os seres sencientes dali para frente. A defesa do uso de animais, por outro lado, reforça a ideia de que os animais são

[92] Vários outros aspectos dessa questão são discutidos no capítulo 8 do Volume III desta coleção, e no Capítulo 7 do Volume IV desta coleção.

meros recursos, tornando bastante improvável que conduza as pessoas a almejarem o melhor mundo possível para todos os seres sencientes.

Assim, também há razões utilitaristas (seja de regras, seja de atos) a favor da abolição da exploração animal.

Acima vimos que, independentemente de qual teoria da ética normativa alguém achar mais plausível, há fortes razões para se defender a abolição da exploração animal. Isso porque, como vimos, há tanto argumentos gerais quanto argumentos específicos de cada teoria da ética normativa, para defender a abolição da exploração animal.

A seguir, veremos as implicações práticas de tudo o que discutimos até agora, mas em relação às nossas decisões que afetam os animais que estão fora do controle humano, como os animais que vivem na natureza.

6.22. Implicações em relação à situação dos animais selvagens

Os programas que lidam com animais selvagens são normalmente guiados por valores ambientalistas. Segundo essas concepções, os animais só importam *enquanto meio* para a manutenção dos ecossistemas ou para a preservação de espécies[93]. Entretanto, se o argumento da relevância estiver correto, os seres sencientes importam *em si*.

Como seria uma abordagem que respeitasse os animais selvagens enquanto seres sencientes? Em primeiro lugar, a moralidade das ações teria de ser avaliada a partir do quanto elas os prejudicam ou beneficiam, independentemente de se elas realizam ou não valores ambientalistas. Essa mudança de atitude não se limitaria a prevenir práticas humanas que os prejudicam: incluiria prevenir os danos que padecem por conta de processos naturais[94].

Os animais que vivem na natureza são prejudicados diariamente por conta de fatores como fome, sede, doenças, desastres naturais, condições meteorológicas hostis, lesões físicas, conflitos etc.[95] Além disso, uma enorme quantidade de sofrimento e taxas de mortalidade

[93] Ver, por exemplo, Callicott (1980).
[94] Este foi o tema de todo o Volume VII desta coleção.
[95] Cunha (2022a, p. 19-34); Ética Animal (2023 [2020], p.16-60).

prematuras altíssimas decorrem da estratégia reprodutiva predominante, que consiste em ter milhares ou mesmo milhões de filhotes por ninhada (em populações estáveis sobrevivem em média apenas dois por ninhada)[96]. Algumas coisas já vêm sendo feitas pontualmente para prevenir esses danos[97], mas muito mais poderia ser feito[98].

O argumento geral a favor de que é importante melhorar a situação dos animais selvagens que são vítimas de processos naturais é o seguinte: limitar nossa preocupação aos danos causados por práticas humanas é incompatível com se importar verdadeiramente com o bem dos animais (na verdade, revela uma preocupação consigo próprio, em "manter as mãos limpas", mas deixar o mal ocorrer). Afinal de contas, para os animais não importa se aquilo que os prejudica teve origem em práticas humanas ou em processos naturais: importa é estarem livres daquilo que os prejudica.

Além deste argumento geral, há razões específicas, decorrentes de cada teoria da ética normativa, para vermos essa questão como muito importante. As razões específicas principais são as seguintes. (1) *Quantidade de vítimas*. A quantidade de vítimas é tão gigantesca que faz até mesmo os números da exploração animal quase desaparecerem em comparação[99]. (2) *Sofrimento por vítima*. A vasta maioria dos animais nascidos tem vidas nas quais predomina largamente o sofrimento (muitos deles têm apenas sofrimento durante a vida, e nada mais). Esses aspectos são *necessariamente* considerados relevantes pelo utilitarismo (seja clássico, seja médio), pela visão preocupada com a quantidade de indivíduos com vidas positivas, pelo maximin, pelo prioritarismo, pelo igualitarismo, pelo suficientismo, pelas versões negativas do utilitarismo, prioritarismo e igualitarismo e por qualquer combinação pluralista dessas teorias. Entretanto, como veremos a seguir, podem ser considerados relevantes por várias outras teorias.

Poderia ser objetado que prevenir danos naturais só é compatível com teorias consequencialistas, dada a sua meta de tornar o mundo um lugar menos ruim. Entretanto, isso é equivocado, pois tal meta é completamente compatível com abordagens não consequencialistas. Por exemplo, abordagens deontológicas poderiam reconhecer um dever geral de ajudar a quem precisa, independentemente da origem do dano e de desdobramentos

[96] Para uma explicação detalhada sobre isso, ver Horta (2010b) e Cunha (2022a, p. 19-34).
[97] Para uma lista de programas de ajuda já conduzidos, ver Ética Animal (2023 [2020]), p. 69-97).
[98] Sobre o que mais poderia ser feito, ver Ética Animal (2023 [2020]), p. 152-185).
[99] Para estatísticas, ver Tomasik (2019).

de consequências. A diferença em relação às abordagens consequencialistas é que, nas abordagens deontológicas esse dever provavelmente seria subordinado a algum limite relativo ao agente e ao momento da decisão (por exemplo, não violar direitos, não ferir inocentes etc.). A preocupação com a questão dos danos naturais também se segue de abordagens contratualistas pois, sob um véu da ignorância, muito provavelmente os contratantes defenderiam que recursos deveriam ser destinados para ajudar essa gigantesca quantidade de vítimas (e, talvez, priorizá-las, dado os seus números e a gravidade da situação de cada vítima). Por fim, ajudar somente vítimas de danos antropogênicos parece incompatível com um caráter virtuoso ou cuidadoso. Em resumo, é falso que essa preocupação decorre apenas de abordagens consequencialistas.

Poderia ser objetado que segundo abordagens kantianas deveríamos dar um peso menor a essa questão, por se tratar de um *dever imperfeito*[100], pois não é possível ajudar a todos os que necessitam. Segundo essa objeção, uma vez que não é possível ajudar a todos os que necessitam, cada um estaria livre para escolher ajudar quem bem entendesse e, portanto, ninguém teria dever de se preocupar com a situação dos animais na natureza[101]. Entretanto, o fato de ser impossível cumprir todos os deveres de determinado tipo não significa que não existam critérios escolher quais casos priorizar. Por exemplo, poderíamos dizer que a situação dos animais selvagens deveria receber grande atenção porque apresenta um número enorme de vítimas, muito maior do que todas situações de outro tipo combinadas. Em resumo, o fato de não ser possível cumprir todos os deveres de determinado tipo não implica que seja moralmente opcional escolher quais casos daquele tipo cumprir, pois pode haver critérios de prioridade.

Assim sendo, a proposta de melhorar a situação dos animais selvagens que são vítimas de processos naturais possui, em sua fundamentação, tanto razões gerais cuja aceitação não depende da adoção prévia de uma visão específica da ética normativa, quanto razões específicas decorrentes das diversas teorias da ética normativa. Na verdade, basta imaginar humanos vítimas de danos naturais para se comprovar que as pessoas, independentemente de qual teoria ética acreditem ser mais plausível, normalmente reconhecem que devemos fazer algo para ajudá-los (ou, pelo menos, não são contrárias a ajudá-los). Assim sendo, a rejeição à proposta de prevenir e minimizar os danos que os animais na natureza padecem em

[100] Sobre deveres perfeitos e imperfeitos, ver O'neill (1993, p. 257).
[101] Essa questão é analisada em mais detalhes no capítulo 21 do Volume VII desta coleção.

decorrência dos processos naturais não surge pelo fato de alguém adotar esta ou aquela corrente em ética normativa, e sim, do fato de ser especista.

6.23. Conclusão

Uma estratégia possível para defender a consideração moral de todos os seres sencientes, independentemente de espécie, é defender uma teoria ética específica e mostrar que ela oferece razões para fundamentar tal consideração. De fato, como vimos, vários autores fizeram isso a partir das mais variadas teorias. Entretanto, um risco dessa abordagem é dar a entender que quem acredita que outras teorias são melhores não precisa considerar todos os seres sencientes. Assim, parece que é mais promissor enfatizar que há fortes razões para aceitarmos a consideração moral plena de todos os seres sencientes, seja lá qual visão de ética consideremos mais plausível. Isso porque, como vimos, há tanto argumentos gerais quanto argumentos específicos de cada teoria da ética normativa para defender essa consideração. Esse é um grau mínimo de convergência entre as diversas abordagens da ética normativa.

Uma boa evidência na prática desse grau mínimo de convergência é a Declaração de Montreal sobre a Exploração Animal, publicada em 4 de outubro de 2022. Ela foi assinada por mais de 500 filósofos especialistas em ética e em filosofia política de mais de 40 países, e defende que o uso atual dos animais não humanos como recursos é moralmente censurável e deveria ser abolido. A declaração inicia com o seguinte trecho:

> *Somos pesquisadores no campo da filosofia moral e política. Nossos trabalhos têm raízes em diferentes tradições filosóficas e raramente concordamos uns com os outros em alguma coisa. Concordamos, no entanto, com a necessidade de uma profunda transformação em nossas relações com os outros animais. Condenamos as práticas que envolvem tratar os animais como objetos ou mercadorias.*

Uma declaração similar deveria ser feita também sobre termos fortes razões para tentar melhorar a situação dos animais selvagens, independentemente de serem vítimas de práticas humanas ou de processos naturais? Dado o que vimos neste capítulo, tudo indica que sim.

7. Pesando critérios

7.1. Introdução

Como vimos no Capítulo 1, uma situação pode ser boa/melhor sob certo aspecto e ruim/pior sob outro. Como podemos, então, avaliar quão boa/ruim é uma situação *tudo considerado*[102]? No item 1.6 exploramos resumidamente 13 possibilidades. Neste capítulo expandiremos a discussão sobre essas 13 possibilidades com o acréscimo de exemplos, listagem de problemas/dificuldades e contraexemplos.

Na discussão sobre muitas dessas possibilidades, veremos dois tipos de exemplo, que visam ilustrar que a avaliação *melhor/pior tudo considerado* pode ser utilizada tanto para avaliar o bem-estar de cada indivíduo (*bem-estar individual*) quanto para avaliar quão boa/ruim é uma situação que contém vários indivíduos (*bem-estar coletivo*). Os contraexemplos também farão referência a esses dois tipos de cenários.

Os exemplos do primeiro tipo envolvem pesar os aspectos da *intensidade* e da *duração* da dor em um mesmo indivíduo. Todos os exemplos envolvem decidir qual de duas situações é pior: (1) uma dor mais intensa por menos tempo, ou (2) uma dor menos intensa por mais tempo. A importância de se saber o *quão intensa* será a dor e *quanto tempo* ela durará é algo que será abordado em cada método separadamente.

Os exemplos do segundo tipo envolvem vários indivíduos, e pesam os aspectos da *quantidade de vítimas* e do *sofrimento por vítima*. Todos os exemplos envolvem decidir qual de duas situações é pior: (1) menos vítimas sofrendo mais, ou (2) mais vítimas sofrendo menos. A importância de se saber *o quão mais cada membro da minoria sofre*, e o *quão maior é o número de vítimas que sofre menos*, é algo que será abordado em cada método separadamente.

Apesar de todos os exemplos compararem esses aspectos (*intensidade x duração*, e *gravidade x quantidade*), é importante lembrar que toda a discussão feita aqui não se restringe a

[102] Sobre essa questão, ver Mason (2023) e Hsieh; Andersson (2021).

comparar esses aspectos, pois *aplica-se igualmente a quaisquer outros aspectos que estejam sendo comparados*, sejam lá se forem negativos ou positivos.

Todos os exemplos que veremos dizem respeito à *teoria do valor* (isto é, avaliações sobre quais situações são melhores/piores). Entretanto, os mesmos métodos são aplicáveis igualmente a ponderações em ética normativa (por exemplo, para estabelecer qual deveria ser o peso de cada aspecto levado em conta na hora de determinar o que devemos fazer).

Passemos, então, à discussão sobre os métodos.

7.2. Incomensurabilidade total

De que consiste

Manter a incomensurabilidade total é reconhecer que há vários aspectos que são bons/ruins *em si*, mas defender que não faz sentido compará-los (e nem mesmo multiplica-los ou somá-los). De acordo com essa abordagem, as únicas circunstâncias nas quais é possível dizer, dentre várias opções, qual é melhor *tudo considerado*, são quando há uma opção que é melhor *sob todos os aspectos*. Em circunstâncias nas quais cada opção é melhor sob certo aspecto, essa abordagem dirá que não é possível dizer qual delas é melhor *tudo considerado*[103].

Exemplo 1

Se em uma situação a dor é mais intensa, mas dura menos tempo, e em outra é menos intensa, mas dura mais tempo, segundo essa visão não há como avaliar qual delas é pior *tudo considerado*, seja lá qual for o tempo e a intensidade de cada uma delas.

Exemplo 2

Se uma situação contém menos vítimas sofrendo mais e outra contém mais vítimas sofrendo menos, segundo essa visão não há como avaliar qual delas é pior *tudo considerado*, seja lá

[103] Ver, por exemplo, Raz (1986, 1999, cap. 3).

qual for a intensidade do sofrimento de cada vítima e a quantidade de vítimas em cada situação.

Problemas/dificuldades

Esse método não nos ajuda a escolher quando as várias opções diante de nós são, cada uma, boa/melhor sob certo aspecto e ruim/pior sob outro. Ajudaria a escolher apenas quando, dentre as várias opções, há uma que é boa/melhor sob todos os aspectos relevantes.

Contraexemplos

Se de fato fazemos escolhas em situações onde as diversas opções são melhores/piores sob aspectos diferentes, então é porque concordamos que é possível comensurar os distintos aspectos. Do contrário, em casos assim sempre atiraríamos uma moeda para decidir. Uma coisa é dizer que pode haver *alguns aspectos* incomensuráveis entre si. Outra coisa é dizer que não existe nenhum aspecto que seja comensurável com outro. Voltaremos a discutir esse ponto no item 7.13.

7.3. Monismo (geral)

De que consiste

De acordo com as abordagens monistas, há apenas um aspecto que é bom/ruim *em si*. Todos os outros são vistos como sendo bons/ruins apenas *instrumentalmente*, dependendo de se aumentam ou diminuem aquilo que é visto como bom/ruim em si. Assim sendo, em abordagens monistas, quão boa/ruim é uma situação *tudo considerado* é algo que é determinado unicamente a partir do quão boa/ruim ela é em termos de um único aspecto (a saber, aquele que é visto como possuindo valor/desvalor *em si*). Apesar de compartilharem essa estrutura em comum, as diversas abordagens monistas diferenciam-se umas das outras de acordo com qual aspecto é visto como bom/ruim em si.

Exemplo 1

Suponhamos que uma teoria monista afirme que apenas a *intensidade* do sofrimento é ruim *em si*. Segundo essa visão, comparando-se duas situações, será considerada pior *tudo considerado* aquela em que o sofrimento for mais intenso (não importando o quão mais dure o sofrimento menos intenso) – e vice-versa se afirmasse que apenas a duração é ruim *em si*.

Exemplo 2

Suponhamos que uma teoria monista afirme que apenas a *quantidade de vítimas* é ruim *em si*. Segundo essa visão, comparando-se duas situações, será pior *tudo considerado* aquela que contiver o maior número de vítimas (não importando o quão mais estejam sofrendo as vítimas da minoria) – e vice-versa se afirmasse que apenas a gravidade da situação de cada vítima é ruim *em si*.

Problemas/dificuldades

Conseguir explicar por que apenas um dos aspectos é bom/ruim em si. Se for a quantidade de vítimas, por que não a gravidade da situação das vítimas, e vice-versa? Se for a intensidade da dor, por que não a sua duração, e vice-versa? Isso não quer dizer que seja impossível fundamentar essa escolha, mas, claramente, é algo que precisa ser explicado.

Contraexemplos

Há, tanto situações nas quais parece preferível ajudar um número muito maior de vítimas (mesmo que não estejam na pior situação), quanto situações nas quais parece preferível ajudar vítimas que estão em uma situação bem pior (mesmo que não sejam a maioria). Analogamente, há tanto situações nas quais parece preferível passar por uma dor mais intensa por menos tempo, quanto situações nas quais parece preferível passar por uma dor menos intensa por mais tempo.

7.4. Monismo agregativo (aplicação específica do monismo geral)

De que consiste

Uma forma comum de monismo consiste em determinar quão boa/ruim é uma situação tudo considerado *agregando* aquilo que é visto como bom/ruim em si[104]. Um exemplo é a abordagem adotada no utilitarismo. No utilitarismo clássico, de Bentham (1996 [1789]) e Mill (1969 [1861]), o que é bom em si são as experiências positivas e o que é ruim em si são as experiências negativas. Já no utilitarismo proposto, por exemplo, por Singer (1993 [1979]) e Hare (1981), o que é bom em si é a satisfação de preferências (desejos) e o que é ruim em si é sua frustração. Entretanto, em qualquer uma das versões, quão boa/ruim é uma situação *tudo considerado* é obtido a partir da *agregação total*.

Exemplo 1

Suponhamos que uma teoria monista afirme que, nem a *intensidade* nem a *duração* da dor são ruins *em si*, e sim, ruins apenas instrumentalmente por envolverem sofrimento. Segundo essa visão, quão ruim é uma situação *tudo considerado* seria obtido somando-se a intensidade do sofrimento em cada instante (e, assim, obtendo-se o agregado total do sofrimento).

Imaginemos que na situação S1 temos 20 minutos de uma dor de intensidade -5. Já na situação S2 temos 10 minutos de uma dor de intensidade -10. De acordo com essa abordagem, o desvalor total de S1 é -100 (pois é -5x20). O desvalor total de S2 também é -100 (pois é -10x10). Segundo essa abordagem, S1 e S2 são igualmente ruins (o fato de em S1 a dor durar mais, e de em S2 a dor ser mais intensa, não é visto como relevante *em si*).

Exemplo 2

Suponhamos que uma teoria monista afirme que, nem a *gravidade* da situação de cada vítima nem o *número* de vítimas são ruins *em si*, e sim, ruins apenas instrumentalmente por

[104] Um exemplo é a abordagem adotada no utilitarismo. No utilitarismo clássico, de Bentham (1996 [1789]) e Mill (1969 [1861]), o que é bom em si são as experiências positivas e o que é ruim em si são as experiências negativas. Já no utilitarismo proposto, por exemplo, por Singer (1993 [1979]) e Hare (1981), o que é bom em si é a satisfação de preferências (desejos) e o que é rum em si é sua frustração. Entretanto, em qualquer uma das versões, quão boa/ruim é uma situação *tudo considerado* é obtido a partir da *agregação total*.

envolverem sofrimento. Nesse caso, o que é ruim em si seria o agregado total do sofrimento. Assim, segundo essa visão, quão ruim é uma situação *tudo considerado* seria obtido somando-se o nível de sofrimento de cada vítima (e, assim, obtendo-se o agregado total do sofrimento).

Imaginemos que na situação S1 temos 20 vítimas, cada uma com um sofrimento de -5. Já na situação S2 temos 10 vítimas, cada uma com um sofrimento de -10. De acordo com essa abordagem, o desvalor total de S1 é -100 (pois é -5x20). Por sua vez, o desvalor total de S2 também é -100 (pois é -10x10). Ou seja, nessa abordagem, nem o *número* de vítimas, nem a *gravidade* da situação de cada vítima, são vistos como ruins *em si* (e sim, apenas ruim *instrumentalmente* por contribuírem para agregação total ser negativa). Assim, segundo essa abordagem, S1 e S2 são igualmente ruins (o fato de S1 ter mais vítimas, e de em S2 cada vítima estar sofrendo mais, não é visto como relevante *em si*).

Problemas/dificuldades

Esse método poderia dizer que é pior uma situação na qual há um número muito maior de vítimas com leves arranhões do que outra na qual há um número muito menor de vítimas com sofrimento excruciante (desde que o resultado da agregação na primeira situação seja maior). Analogamente, esse método poderia dizer que é pior uma situação na qual há uma grande quantidade de tempo de incômodos levíssimos (novamente, leves arranhões) do que outra na qual há um tormento excruciante, mas que dura muito menos tempo (desde que o resultado da agregação na primeira situação seja maior).

Contraexemplos

Há, tanto situações nas quais parece preferível ajudar um número muito maior de vítimas, mesmo que não estejam na pior situação, quanto situações onde parece preferível ajudar vítimas que estão em uma situação bem pior, mesmo que não sejam a maioria (mesmo quando o sofrimento total agregado seja o mesmo em todas essas situações). Analogamente, há tanto situações nas quais parece preferível passar por uma dor mais intensa por menos tempo, quanto situações nas quais parece preferível passar por uma dor menos intensa que dura mais tempo (mesmo quando o sofrimento total agregado seria o mesmo em todas essas situações).

Isso sugere que esses outros aspectos são importantes *em si*, e não, apenas instrumentalmente importantes.

7.5 Pluralismo de pesos iguais

De que consiste

Nessa abordagem dois ou mais aspectos são reconhecidos como bons/ruins *em si*, e quão boa/ruim é a situação *tudo considerado* é determinada: ou multiplicando esses aspectos (*abordagem multiplicativa*) ou somando esses aspectos *(abordagem aditiva*). O que é característico dessa abordagem é que cada aspecto é visto como igualmente importante (por isso, eles são multiplicados ou somados, mas ambos possuem o mesmo peso).

Observe que, em uma variante multiplicativa dessa abordagem, o resultado será idêntico ao resultado obtido por uma abordagem monista agregativa (que vimos no item anterior). Apenas a *fundamentação* é que será diferente (o monismo agregativo enxerga apenas uma coisa como sendo boa/ruim em si, e o pluralismo de pesos iguais multiplicativo enxerga mais de uma coisa como sendo boa/ruim em si). Por outro lado, uma variante aditiva pode dar resultados diferentes daqueles gerados pelo monismo agregativo.

Exemplo 1

Quão ruim *tudo considerado* é uma situação que envolve dor para um único indivíduo seria determinada multiplicando-se a intensidade média da dor pela sua duração (na abordagem multiplicativa) ou somando-se a intensidade média da dor com a sua duração (abordagem aditiva).

Exemplo 2

Quão ruim *tudo considerado* é uma situação que envolve várias vítimas seria determinada multiplicando-se a gravidade média da situação de cada vítima pelo número de vítimas (abordagem multiplicativa) ou somando-se a gravidade média da situação de cada vítima com o número de vítimas (abordagem aditiva).

Problemas/dificuldades

A *variante multiplicativa* terá os mesmos problemas/dificuldades que o *monismo agregativo* (que vimos no item anterior). Por outro lado, a *variante aditiva* evita alguns problemas enfrentados pela variante multiplicativa e pelo monismo agregativo, mas ao mesmo tempo que tem de enfrentar outros problemas adicionais. O problema que evita é o seguinte: na abordagem aditiva uma dor intensa e curta pode ser considerada pior do que uma leve e longa, mesmo que o agregado total seja menor na dor intensa e curta. Também poderia considerar pior um cenário com menos vítimas, mas que estão sofrendo terrivelmente, em comparação a um cenário com muito mais vítimas com incômodos leves, mesmo que o agregado seja menor no cenário com menos vítimas. Dessa maneira, alguns contraexemplos que poderiam ser endereçados contra o monismo agregativo e contra a variante multiplicativa não se aplicam à variante aditiva. Entretanto, a variante aditiva se depara com novos problemas, pois pode ser acusada de comparar unidades de modo muito estranho (por exemplo, somar "20 de intensidade de dor" a "3 horas de duração"). Exploraremos esse problema a seguir.

Contraexemplos

Em relação à variante multiplicativa, os contraexemplos são os mesmos endereçados contra o monismo agregativo (que vimos no item anterior). Entretanto, há outros contraexemplos que ilustram diferentes problemas, sendo que alguns se aplicam tanto à variante multiplicativa quanto à variante aditiva, enquanto alguns se aplicam a apenas uma das duas. Veremos alguns a seguir.

O problema da soma de grandezas heterogêneas

Contraexemplo 1. Um indivíduo (intensidade x duração)

Variante multiplicativa

S1: dor de intensidade 9 por 3 minutos → 9 x 3 = 27
S2: dor de intensidade 4 por 7 minutos → 4 x 7 = 28

A variante multiplicativa conclui que S2 é pior do que S1, mas pode ser que a dor de intensidade 9 por 3 minutos seja muito mais difícil de suportar do que a dor de intensidade 4 por 7 minutos.

Variante aditiva

S1: dor de intensidade 9 por 3 minutos → 9 + 3 = 12
S2: dor de intensidade 4 por 7 minutos → 4 + 7 = 11

A variante aditiva conclui que S1 é pior (e isso está de acordo com a crítica feita à variante multiplicativa), mas aqui a estranheza vem do fato de que "9 pontos de dor" foram somados diretamente à "3 minutos", como se fossem grandezas de mesma natureza. Além disso, o resultado do modelo aditivo depende da *escala* que escolhemos para medir intensidade e duração. Por exemplo, se a intensidade for medida em uma escala de 0 a 10, e a duração em horas, teremos um resultado. Mas, se, para avaliar o mesmo fenômeno, a intensidade for medida em uma escala de 0 a 100, a soma muda radicalmente, e, com isso, muda também a avaliação valorativa/moral da situação. Em resumo, um problema com esse modelo é que o resultado da avaliação depende arbitrariamente da unidade de medida escolhida.

Contraexemplo 2. Várias vítimas (gravidade média x número de vítimas)

Variante multiplicativa

S3: 100 vítimas com sofrimento extremo (100 cada) → 100 x 100 = 10.000
S4: 10.001 vítimas com incômodo leve (1 cada) → 1 × 10.001 = 10.001

A variante multiplicativa conclui S4 é pior, mas isso parece equivocado: haver mais pessoas com incômodo leve não parece ser pior do que haver menos pessoas com sofrimento extremo.

Variante aditiva

S3: 100 vítimas com sofrimento extremo (100 cada) → 100 + 100 = 200
S4: 10.001 vítimas com incômodo leve (1 cada) → 1 + 10.001 = 10.002

A variante aditiva conclui que S4 é *muito* pior. Mas, isso está longe de parecer ser verdadeiro. Além disso, na variante aditiva há um problema adicional: ela soma "sofrimento por vítima" a "quantidade de vítimas" como se fossem grandezas de mesma natureza, mas obviamente não o são.

O problema central, tanto da abordagem multiplicativa quanto da aditiva, é que o aspecto do número de vítimas "dilui" o aspecto do sofrimento por vítima, de tal maneira que situações atrozes para poucos indivíduos teriam de ser consideradas melhores do que incômodos triviais para muitos indivíduos.

7.6. Pluralismo com trunfo absoluto

De que consiste

Nessa abordagem dois ou mais aspectos são reconhecidos como sendo bons/ruins *em si*, mas é construída uma hierarquia onde um fator é um *trunfo absoluto* sobre os que vêm depois nessa hierarquia[105]. De acordo com essa abordagem, nenhum aumento nos aspectos secundários, por maior que seja, pode fazer a balança pender para tornar a situação melhor *tudo considerado*, caso represente uma diminuição no aspecto principal, por menor que seja. Ou seja, nessa abordagem quão boa/ruim é uma situação *tudo considerado* é algo determinado quase que exclusivamente a partir do aspecto trunfo (os aspectos secundários servem apenas como *critério de desempate*).

Exemplo 1

Suponhamos que o aspecto *intensidade da dor* seja um trunfo absoluto sobre o aspecto *duração da dor*. Nessa visão, comparando-se várias situações, é pior *tudo considerado* aquela na qual a dor é mais intensa, não importando o quão mais dure a dor em outras situações. Ou, inversamente, se o trunfo absoluto for a duração, comparando-se duas situações, é pior *tudo*

[105] Essa visão por vezes é chamada de *visão lexicográfica pura*. Exemplos são as teorias de direitos invioláveis. Por exemplo, Dworkin (1977, cap. 7) fala em *direitos como trunfos*. Outros exemplos são: (1) a abordagem na qual o maximin é o trunfo e o leximin entra como critério de desempate (que abordaremos no item 7.10); (2) o princípio do *painism*, proposto por Ryder (2001), que dá prioridade absoluta ao sofredor máximo e; (3) o princípio *worse-off*, proposto por Regan (1983, p. 307-12), que sempre prioriza não violar os direitos dos membros da minoria se estes forem prejudicados em maior grau do que qualquer um dos membros da maioria.

considerado aquela na qual a dor dura mais, não importando o quão mais intensa for a dor em outras situações.

Exemplo 2

Suponhamos que o aspecto *gravidade da situação de cada vítima* seja um trunfo absoluto sobre o aspecto *quantidade de vítimas*. Nessa visão, comparando-se várias situações, é pior *tudo considerado* aquela na qual as vítimas estão na pior situação, não importando o quão maior seja a quantidade de vítimas em outras situações. Ou, inversamente, se o trunfo absoluto for a quantidade de vítimas, comparando-se duas situações, é pior *tudo considerado* aquela na qual há maior quantidade de vítimas, não importando o quão pior seja a condição das vítimas de outras situações.

Problemas/dificuldades

Qualquer abordagem desse tipo precisa explicar por que o aspecto escolhido é o trunfo, e não qualquer outro. Além disso, precisa explicar por que o aspecto em questão é um trunfo *absoluto* (pois poderia ser um trunfo, mas não absoluto, ou poderia ter um peso maior sem ser um trunfo, como veremos nos próximos itens.

Contraexemplos

Há, tanto situações nas quais parece preferível ajudar um número muito maior de vítimas, mesmo que não estejam na pior situação, quanto situações onde parece preferível ajudar vítimas que estão em uma situação bem pior, mesmo que não sejam a maioria. Analogamente, há tanto situações nas quais parece preferível passar por uma dor mais intensa por menos tempo, quanto situações nas quais parece preferível passar por uma dor menos intensa que dura mais tempo. Se esses julgamentos estiverem corretos, então nenhum desses aspectos é um trunfo absoluto sobre o outro.

7.7. Pluralismo com trunfo até certo ponto

De que consiste

Nessa abordagem dois ou mais aspectos são reconhecidos como sendo bons/ruins *em si*; é construída uma hierarquia onde um fator é um *trunfo* sobre os que vêm depois nessa hierarquia, mas esse trunfo *não é absoluto*. A partir de certo ponto (chamado *ponto de corte* ou *limite*), a hierarquia se inverte[106]. Por isso, o nome "pluralismo com trunfo até certo ponto".

Nessa abordagem, a relação entre os aspectos *não é contínua nem gradual* (como é a que veremos no próximo item), mas *em blocos* (isto é, inverte *completamente* e *instantaneamente* se alcançado o ponto de corte, mas até ser alcançado o ponto de corte, o peso de cada aspecto permanece completamente inalterado). Diz-se então que nesse método há uma *relação descontínua*, isto é, há um *salto abrupto* quando o ponto de corte é atingido, e não uma mudança gradual[107].

Exemplo 1

Suponhamos que o aspecto da *intensidade da dor* seja um trunfo *até certo ponto* sobre o aspecto da *duração da dor*. Isso significa que haverá um ponto a partir do qual o aspecto da duração da dor passa a ser o trunfo (por exemplo, durar 10 vezes mais do que um "tempo base" pré-estabelecido). Inversamente, imaginemos que a duração da dor seja um trunfo até certo ponto sobre sua intensidade. Isso significa que haverá um ponto a partir do qual o aspecto intensidade passa a ser o trunfo (por exemplo, ser 10 vezes mais intensa).

Exemplo 2

Suponhamos que o aspecto da *gravidade da situação de cada vítima* seja um trunfo *até certo ponto* sobre o aspecto da *quantidade de vítimas*. Isso significa que haverá um ponto a partir do qual o aspecto da quantidade passa a ser o trunfo (por exemplo, haver 10 vezes mais

[106] Essa abordagem é também chamada de *trunfos descontínuos*; limites *lexográficos*; *prioridades lexográficas até certo ponto*, ou ainda, *prioridades lexográficas com pontos de corte*.
[107] Sobre a distinção entre abordagens contínuas e descontínuas, ver Temkin (1993, cap. 5, 8; 2012, parte II).

vítimas). Inversamente, imaginemos que o aspecto da quantidade de vítimas seja um trunfo até certo ponto sobre o aspecto da gravidade da situação de cada vítima. Isso significa que haverá um ponto a partir do qual o aspecto gravidade da situação de cada vítima passa a ser o trunfo (por exemplo, ser 10 vezes pior do que a situação de qualquer outra vítima).

Problemas/dificuldades

Qualquer abordagem que utilize esse método precisa explicar:

(1) Por que um dos aspectos é o trunfo principal. (2) Porque a relação é de trunfo até certo ponto (e não, por exemplo, peso maior sem ser um trunfo, ou não ter peso fixo, e assim por diante). (3) por que o ponto de corte é estabelecido no local que foi, e não em outro (do contrário, o ponto de corte parece arbitrário).

Contraexemplos

Seja lá em que ponto estabelecermos o ponto de corte, ele parecerá arbitrário. Isso é ilustrado pelos exemplos a seguir.

Imaginemos que adotemos as seguintes regras:

- A intensidade da dor é o trunfo, a menos que a duração seja 10 vezes maior do que um tempo base previamente definido (digamos, 1 minuto de dor) – se isso acontecer, a duração passa a ser o trunfo.

- A gravidade da situação de cada vítima é um trunfo sobre a quantidade de vítimas, exceto se a situação que contiver o maior número de vítimas que não estão na condição mais grave for 10 vezes maior do que a situação na qual as vítimas estão na situação mais grave de todas – se isso acontecer, o número de vítimas passa a ser o trunfo.

Aqui há dois problemas:

O primeiro, é que poderia ser apontado que o valor base de referência (no caso, duração da dor 10 vezes maior do que o tempo base, e número de vítimas dez vezes maior) é arbitrário. Por que 10 vezes? Por que não 9 ou 11 vezes? Por que não 5 ou 20 vezes ou qualquer outro valor? Além disso, em relação à primeira regra, poderia ser questionado: “por que o tempo base é 1 minuto? Por que não 30 segundos? Por que não 2 minutos? Por que não qualquer outro valor?

O segundo, é que poderia ser apontado que, mesmo que chegássemos em um valor base de referência não arbitrário, a medição com base em tal valor ainda seria necessariamente arbitrária. Por exemplo, imaginemos que os valores que são a base de referência nos exemplos acima fossem comprovadamente não arbitrários. Ainda poderíamos questionar: “se uma dor 10,1 vezes mais longa passa a ser o trunfo, mas, por que não uma dor 9,9 vezes mais longa? O que há de “mágico” no ponto 10 vezes maior?”. Entretanto, a mesma crítica poderia ser endereçada para qualquer outro valor de referência. Por exemplo, se, em relação ao segundo exemplo, o valor de referência fosse “haver 20 vezes mais vítimas”, poderia ser questionado: “por que não 19,9 vezes mais vítimas? Por que não 20,1 vezes mais vítimas? O que há de especial em 20 vezes mais?”, e assim por diante.

Em relação a esses problemas, proponentes da abordagem do trunfo até certo poderiam responder apontando que, apesar de ser verdade que qualquer ponto em que tracemos a linha parecerá arbitrário, traçar a linha em algum lugar é melhor do que não a traçar em lugar algum. Além disso, poderia ser respondido que, embora seja difícil encontrar um limite preciso não arbitrário, podemos detectar limites em ambos os extremos que são mais arbitrários do que outros. Por exemplo, exigir que a dor dure 10 minutos para que a duração passe a ser o trunfo parece razoável, mas não parece razoável exigir que dure 10 anos, nem que dure 1 segundo.

Outra maneira de contornar ambos os problemas é abandonar uma abordagem centrada em trunfos até certo ponto, e adotar uma abordagem onde os diversos aspectos possuem pesos diferentes, mas não há cortes abruptos de inversão de hierarquia: em vez disso, a hierarquia vai se invertendo gradualmente e de modo contínuo. Veremos duas abordagens desse tipo, respectivamente, nos itens 7.8. e 7.9.

7.8. Pluralismo com aspectos de peso fixo (lineares)

De que consiste

Nessa abordagem dois ou mais aspectos são vistos como bons/ruins *em si*, e possuem pesos diferenciados no cálculo do quão boa/ruim é a situação *tudo considerado* – mas sem usar a ideia de trunfos. O raciocínio aqui é similar ao que vimos no item 7.5 (pluralismo de pesos iguais), exceto que aqui o peso de cada fator é diferente. Por exemplo, suponhamos que o fator A tenha o *dobro* de peso que o fator B. Nesse caso, o valor/desvalor total da situação será determinado por (2x.A) + (1x.B), caso use-se um *método aditivo*, ou por (2x.A) x (1x.B), caso use-se um *método multiplicativo*[108]. A diferença em relação ao uso de trunfos é que aqui a influência dos fatores é *contínua* e *linear* (com o uso de trunfos, é *descontínua* e *não-linear*).

Exemplo 1

Imaginemos que a *intensidade da dor* possua o dobro de peso do que a *duração da dor*. Nesse caso, se a abordagem for aditiva, o cálculo do desvalor total ficará assim: desvalor total = (2x intensidade da dor) + (1x duração da dor). Agora, se a abordagem for multiplicativa, o cálculo ficará assim: desvalor total = (2x intensidade da dor) x (1x duração da dor).

Exemplo 2

Imaginemos que a *quantidade de vítimas* possua o dobro de peso do que a *gravidade da situação* de cada vítima. Nesse caso, se a abordagem for aditiva, o cálculo do desvalor total ficará assim: desvalor total = (2x número de vítimas) + (1x gravidade da situação de cada vítima). Agora, se a abordagem for multiplicativa, o cálculo ficará assim: desvalor total = (2x número de vítimas) x (1x gravidade da situação de cada vítima).

[108] Sobre modelos aditivos e multiplicativos, ver Keeney; Raiffa (1993). Para um exemplo de modelo aditivo, ver Fishburn (1970). Para um exemplo de modelo multiplicativo, ver Vernon et al. (2018, cap. 20).

Quais as vantagens e desvantagens de modelos aditivos e multiplicativos?

A vantagem de modelos aditivos é que permitem considerar uma situação como sendo muito grave porque ela é muito ruim sob certo aspecto, mesmo que não seja muito ruim sob outro (por exemplo, uma única vítima, mas sofrendo ao extremo). Se o modelo fosse multiplicativo, uma situação assim teria de ser considerada pouco grave.

Entretanto, modelos multiplicativos também apresentam algumas vantagens. A primeira é que captam a ideia de que, por exemplo, uma dor de 1 segundo não importa muito, mesmo que seja muito intensa (porque é só um instante) e que um incômodo muito leve também não importa muito, mesmo que dure muito. Ou seja, o modelo multiplicativo capta a ideia de que apenas quando os valores são altos em cada aspecto é que a situação é verdadeiramente ruim. A segunda vantagem é que evita compensações excessivas. Por exemplo, no modelo aditivo, um incômodo muito leve, mas que dure um bilhão de segundos, pode ser considerado pior do que uma dor insuportável, mas que dure 10 minutos. O modelo multiplicativo dificulta esse tipo de compensação, porque o baixo valor na intensidade ou na duração reduz muito o valor total. Em resumo, o modelo multiplicativo reforça que ambos os aspectos são importantes para a gravidade total do cenário.

Nos exemplos a seguir, mostraremos os resultados de acordo com cada um dos modelos.

Problemas/dificuldades

Qualquer abordagem que utilize esse método precisa explicar: (1) por que é certo aspecto que pesa mais do que outro, e não o inverso e (2) por que pesa N vezes mais (e não qualquer outra quantia). Além disso, esse método gera conclusões estranhas, exemplificadas a seguir.

Contraexemplo 1

Suponhamos que a intensidade da dor recebesse um peso 5 vezes maior do que sua duração. Agora imaginemos que precisemos dizer qual das duas situações é pior:

S1: Uma dor extrema (de intensidade 100) por 500 segundos.
S2: Uma dor moderada (de intensidade 20) por 3000 segundos.

Assim temos:

Abordagem aditiva:

S1: (5x100) + (1x500) = 1000
S2: (5x20) + (1x3000) = 3100

Abordagem multiplicativa:

S1: (5x100) x (1x500) = 250.000
S2: (5x20) x (1x3000) = 300.000

Segundo o modelo linear (seja aditivo ou multiplicativo) S2 é pior *tudo considerado* (isto é, nesse modelo, 3000 segundos de dor moderada é considerado pior do que 500 segundos de dor extrema). O ponto é: seja lá o quão maior for o peso atribuído à intensidade, segundo a abordagem linear (seja aditiva ou multiplicativa) sempre haverá um tempo suficientemente longo de dor moderada (ou mesmo muito leve) que ultrapassaria os picos de sofrimento extremo. Por exemplo, esse modelo afirmaria que "beliscõezinhos", desde que durassem um tempo suficientemente grande, seriam algo pior do que tormentos extremos por muito menos tempo (mesmo que seja dado um peso maior à intensidade).

Contraexemplo 2

Suponhamos que a gravidade da situação de cada vítima recebesse um peso 5 vezes maior do que a quantidade de vítimas. Agora imaginemos que precisemos dizer qual das duas situações é pior:

S3: 1000 indivíduos com um sofrimento extremo de intensidade 100 cada.
S4: 200.000 indivíduos com um incômodo leve de intensidade 1 cada.

Assim, temos:

Abordagem aditiva:

S3: (5x100) + (1x1000) = 1500
S4: (5x1) + (1x200.000) = 200.005

Abordagem multiplicativa:

S3: (5x100) x (1x1000) = 500.000
S4: (5x1) x (1x200.000) = 1.000.000

Segundo o modelo linear (seja aditivo ou multiplicativo), S4 é (muito) pior tudo considerado (isto é, o incômodo leve de 200.000 indivíduos é considerado muito pior do que o sofrimento extremo de 1000 indivíduos).

Em resumo, esses dois contraexemplos mostram que a abordagem linear (seja aditiva ou multiplicativa) permite que um número grande de danos triviais supere danos extremos que estão em menor quantidade, mesmo que atribuamos maior peso aos danos extremos. Mesmo que tentemos compensar isso aumentando ainda mais o peso dos danos extremos, sempre haverá uma quantidade de danos triviais suficientemente grande para superar os danos extremos. Atribuir peso diferenciado aos diversos aspectos, como é feito no modelo linear, atenua esse problema – em comparação a como o problema aparece no pluralismo multiplicativo e no monismo agregativo – entretanto, não elimina o problema.

7.9. Pluralismo com aspectos de peso variável (retornos decrescentes)

De que consiste

Nessa abordagem dois ou mais aspectos são vistos como bons/ruins *em si*, mas não há peso fixo entre eles: o seu peso é *variável*, diminuindo proporcionalmente à medida que são "preenchidos" (por isso essa abordagem também é chamada de *pluralismo com retornos*

decrescentes) [109]. Se fôssemos representar em um gráfico, isso equivaleria a cada aspecto ter uma função côncava de valor/desvalor.

Essa abordagem é diferente do pluralismo com trunfo até certo ponto. Embora haja a semelhança de que, em ambas as abordagens, um fator pode vir a ser mais importante do que o outro após certo nível (ambos são *não-lineares*), aqui a relação é *contínua*, com cada fator tendo sua importância gradualmente diminuída a cada nova unidade preenchida (com o trunfo até certo ponto, há uma relação *descontínua*, pois o trunfo é invertido *abruptamente* caso seja ultrapassada uma *linha de corte*).

Essa abordagem também é diferente do método que vimos no item anterior (pesos fixos lineares). Embora ambas as abordagens não usem a ideia de trunfos, há diferenças cruciais. Na abordagem linear, cada aspecto tem sempre peso fixo, independentemente do quanto já foi preenchido. Por exemplo, se o peso da quantidade de vítimas é o dobro do peso da gravidade da situação de cada vítima, continua sendo o dobro quer estejamos a falar de dez, cem ou um milhão de vítimas: não há mudança proporcional. Já na abordagem com retornos decrescentes, certo aspecto tem peso maior enquanto não há ainda muito dele que foi preenchido, mas esse peso vai decaindo à medida que vai sendo preenchido.

Peguemos um exemplo isolando o fator *gravidade da situação de cada vítima*. Nesse método, passar uma vítima de -100 para -99 tem mais peso do que passar uma vítima de -98 para -97, e assim sucessivamente. Isto é, à medida que a situação da vítima melhora, proporcionalmente cada vez tem menos valor aumentar um ponto adicional em seu bem-estar. É por isso que, segundo esse método, é muito mais importante passar uma vítima de -100 para -99 do que passar outra de -2 para -1 (pois a primeira está com sofrimento excruciante, enquanto a segunda está com sofrimento moderado). Isto é, nessa abordagem o bem-estar de quem está pior importa mais, mas conforme vai melhorando, o ganho de mais um ponto de bem-estar vai importando cada vez menos.

[109] Ver, por exemplo, Parfit (1991).

Exemplo 1. Intensidade x duração da dor em um mesmo indivíduo

Imaginemos que meçamos a intensidade e a duração da dor da seguinte maneira

- A *intensidade* da dor vai de -100 (dor máxima) até 0 (ausência de dor).
- A *duração* da dor é medida em segundos.

Neste modelo de retornos decrescentes, a importância relativa de aliviar cada aspecto não é linear:

- Cada ponto a menos na intensidade da dor importa mais quanto mais intensa for a dor (por exemplo, passar uma dor de -100 para -99 é mais importante do que passar uma dor de -20 para -19).
- Cada segundo a menos na duração da dor importa mais quanto maior ainda for o total da dor (por exemplo, se alguém sofreria por 500 segundos e temos a oportunidade de diminuir isso para 499 segundos, isso importa mais do que passar de 300 segundos para 299 segundos).

Agora comparemos duas possibilidades de intervenção:

- A: reduzir a intensidade da dor de -100 para -99 (mantendo 500 segundos de duração).
- B: reduzir a duração da dor de -500 para -499 segundos (mantendo -100 de intensidade).

Ao que parece, o ganho de aliviar um ponto de intensidade extrema da dor (passar de -100 para -99) em todos os 500 segundos é mais importante do que eliminar apenas 1 segundo de uma dor que ainda será muito extrema, e ainda durará muito.

Entretanto, suponhamos que já tivéssemos reduzido a intensidade da dor substancialmente, por exemplo, de -100 para -10. Agora, passar a intensidade de -10 para -9 representa um ganho marginal muito pequeno. Enquanto isso, o indivíduo ainda enfrenta centenas de segundos de dor intensa. Nesse cenário, temos as seguintes opções:

- C: reduzir a intensidade da dor de -10 para -9 (mantendo 500 segundos de duração).
- D: reduzir a duração da dor de -500 para -451 segundos (mantendo -10 de intensidade).

Dadas as circunstâncias, segundo a abordagem com retornos decrescentes, o cenário D passa a importar mais do que o cenário C, porque o peso marginal do aspecto tempo ainda é alto, enquanto o do aspecto da intensidade (já bem reduzida) se tornou pequeno.

Observe que esses resultados são diferentes daqueles que teríamos se déssemos peso igual a cada fator (pois, se o fizéssemos, pelo menos de acordo com uma abordagem multiplicativa teríamos que preferir o cenário C):

- C: (9) x (500) = 4.500
- D: (10) x (451) = 4.510

Assim sendo, no modelo com retornos decrescentes, a hierarquia entre os aspectos pode se inverter dependendo do quão "preenchido" já foi cada aspecto.

Em resumo, reduzir um ponto de uma dor extrema que dura muito é mais significativo do que cortar apenas 1 segundo dessa dor, mas quando a dor já é bem menos intensa, cortar alguns segundos dela pode ser mais importante do que reduzir um ponto em sua intensidade.
Exemplo 2. Gravidade por vítima x número de vítimas

Imaginemos que no modelo com retornos decrescentes tenhamos o seguinte:

- *Gravidade por vítima:* passar a situação de uma vítima de -100 para -99 importa mais do que passar de -99 para -98 e assim progressivamente. Assim, passar a situação de uma vítima de -100 para -99 importa muito mais do que passar de -2 para -1.

- *Quantidade de vítima:* dadas 100 vítimas, deixar 99 sofrendo (salvar apenas uma) é pior do que deixar 98 sofrendo (salvar duas), e assim progressivamente. Assim, dadas 100 vítimas, deixar 99 sofrendo (salvar apenas uma) é muito pior do que deixar 1 sofrendo (salvar 99).

Agora comparemos as seguintes opções:

- E: 100 vítimas em sofrimento extremo (-100 cada vítima)
- F: 10.000 vítimas com um incômodo leve (-1 cada vítima).

Nesse caso, parece que o cenário E é pior, pois, apesar de ter muito menos vítimas, o sofrimento por vítima é extremo, enquanto que em F, apesar de ter muito mais vítimas, cada uma está com um incômodo muito leve. Ou seja, parece que nesse caso o aspecto do sofrimento por vítima pesa mais.

Entretanto, com retornos decrescentes, o peso de ambos os aspectos vai diminuindo progressivamente dependendo o quão preenchidos já estão, e haverá um ponto onde a hierarquia se inverte. Por exemplo, considere os seguintes cenários:

- E: 100 vítimas com um sofrimento de -100 cada uma.
- G: 120 vítimas com um sofrimento de -80 cada uma.

Comparando E com G, o fato de haver 20 vítimas a mais em G com um sofrimento que, apesar de ser um pouco menor do que o sofrimento das vítimas de E, ainda é um sofrimento muito grave, parece tornar a situação G pior *tudo considerado* (mesmo que o agregado de sofrimento em E seja maior, isto é, -10.000, em comparação a -9.600 de G). Isso pode ser explicado por meio do modelo com retornos decrescentes: em G o aspecto da gravidade teve o seu peso diminuído por já estar mais preenchido (-80, em comparação a -100 em E), e a meta de diminuir o número de vítimas teve o seu peso aumentado por estar menos preenchido (em G há mais vítimas, 120, em comparação a 100 vítimas de E).

Problemas/dificuldades

Qualquer posição que utilize esse método precisa justificar a forma de curva (o *quanto* e *como* o peso diminui à medida que o aspecto é preenchido). Precisa explicar também se a forma de curva deve ser a mesma para cada aspecto ou não, e por quê.

Contraexemplo 1

Situação	Intensidade da dor	Duração da dor
S1	10	1
S2	5	10

Em S1 temos uma dor com o dobro de intensidade, mas muito breve. Em S2 temos uma dor muito mais moderada, mas muito mais longa. O método com retornos decrescentes pode chegar a avaliar ambas as situações como igualmente ruins. Entretanto, muitas pessoas diriam que uma dessas duas situações é pior do que a outra.

Contraexemplo 2

Situação	Número de vítimas	Sofrimento por vítima
S3	1000	10
S4	100	100

S3 tem muito mais vítimas, mas cada uma com um sofrimento relativamente bem menor. Já S4 tem muito menos vítimas, mas cada uma com sofrimento extremo. No método que estamos a analisar, por conta dos pesos variáveis, o aumento do número de vítimas ou da gravidade extrema do sofrimento de cada vítima não contribui linearmente, e isso pode gerar valores finais iguais ou próximos. Entretanto, novamente, muitas pessoas diriam que uma das situações acima é pior do que a outra (e não, que são igualmente ruins).

7.10. Maximin/leximin de prioridades

De que consiste

Neste método a ideia é sempre priorizar o pior caso individual, depois o segundo pior caso, depois o terceiro, e assim por diante. Este é um método que se assemelha à ideia de trunfos, mas, enquanto trunfos são utilizados para ordenar os *diferentes aspectos*, neste método o objetivo é ordenar a *prioridade dos indivíduos dentro de um mesmo aspecto*.

Entretanto, esse método também é utilizado para comparar situações com vários indivíduos. Por exemplo, comparemos as seguintes situações, onde as letras representam indivíduos e os números negativos o seu nível de sofrimento (quanto maior, mais sofrimento).

Situação	Indivíduos	
S1	A = -50	B = -30
S2	C = -49	D = -40
S3	E = -49	F = -39

Segundo esse método, a situação S1 receberia prioridade, pois contém o indivíduo na pior condição de todas (A = -50). Assim, entra em cena o *maximin*, que prescreve maximizar o nível mínimo (e é, digamos, o critério trunfo). Agora, imaginemos que tivéssemos que comparar S2 e S3 para determinar qual delas é mais urgente. Nesse caso, o maximin não ajuda, pois as vítimas que estão na pior condição em cada uma dessas situações estão em uma condição igualmente ruim (C = -49, E = -49). Nesse caso, entra em cena como critério de desempate o *leximin*, que prescreve priorizar o segundo pior caso. No caso, a situação S2 seria considerada prioritária, pois o segundo pior caso de todos é D = -40.

Problemas

Os principais problemas dessa abordagem são apontados a seguir, sendo que para cada problema será apresentado um contraexemplo.

Ganho mínimo para o pior caso supera qualquer benefício

Contraexemplo 1:

Situação	Bem-estar de cada indivíduo na situação					
S1	-100	-1	-1	-1	-1	-1
S2	-99	-99	-99	-99	-99	-99

A abordagem em questão diria que S2 é melhor do que S1, pois nela o nível mínimo é mais alto. Entretanto, isso ignora que em S2 há 6 indivíduos sofrendo terrivelmente, enquanto que

em S1, apesar de o indivíduo que está sofrendo mais sofrer levemente mais do que qualquer um dos indivíduos em S2, há melhoras muito grandes no bem-estar dos outros 5 indivíduos.

Ganho mínimo para o pior caso supera qualquer quantidade de vítimas

Contraexemplo 2:

S3: 1 vítima com -100 cada
S4: 1000 vítimas com -99 cada

A abordagem em questão diria que S4 é melhor do que S3, mas em S4 um número muito maior de vítimas sofre quase tanto quanto (ainda que um pouco menos) do que a vítima em S3 e, além disso, há um número muito maior de vítimas.

Em resumo, a abordagem maximin/leximin de prioridades possui todos os problemas que possui a abordagem com trunfos absolutos, que vimos no item 7.6.

7.11. Suficiência

De que consiste

Neste método um aspecto importa *em si* até atingir certo limite de preenchimento estabelecido como sendo o suficiente. Depois disso ele deixa de contar. Em uma abordagem desse tipo, se há dois ou mais aspectos vistos como sendo bons/ruins em si, ela pode adotar qualquer um dos métodos anteriores para os comensurar. Entretanto, o que há de particular nesse tipo de abordagem é que chega um ponto no qual o aspecto já está suficientemente preenchido, e então ele deixa de importar *em si*.

Um exemplo de abordagem que adota este método, como vimos no item 6.11, é o *suficientismo*. Como vimos, neste é estabelecido uma *linha limite de bem-estar*, a partir da qual a vida é considerada suficientemente boa[110]. Em relação aos que estão acima da linha limite, o suficientismo não estabelece nenhum critério de prioridade[111]. Já em relação aos que

[110] Crisp (2003, p, 762).
[111] Crisp (2003, p. 758).

estão abaixo da linha, o suficientismo estabelece a prioridade de acordo com três critérios: (a) dependendo do quão longe cada indivíduo está desse limite (quanto mais longe, maior a prioridade); (b) de quantos indivíduos forem beneficiados e (c) do tamanho do benefício possível de ser causado[112].

Problemas

Os principais problemas e dificuldades para essa abordagem são:

1) Explicar por que, acima de certo nível, não deveria haver critério de prioridade entre os indivíduos.
2) No suficientismo, para indivíduos que já estão acima da linha não há critério de prioridade, mesmo que existam desigualdades gigantescas entre esses indivíduos.
3) Dificuldade em definir a linha de suficiência.
4) Pequenas mudanças na linha de suficiência podem mudar drasticamente quem recebe prioridade.

7.12. Abordagens híbridas

De que consistem

Essas abordagens combinam uma ou mais das abordagens anteriores. Por exemplo, podem usar *trunfos* (*absolutos* ou *até certo ponto*) até uma *linha de corte*, e a partir daí utilizar uma *relação contínua* (de *peso fixo* ou *peso variável*).

Problemas

Dentre os principais problemas que esse tipo de abordagem enfrenta, estão:

1) Complexidade excessiva. Pode gerar regras excessivamente complexas, difíceis de serem aplicadas. Quanto mais abordagens combinadas, mais complexo fica o raciocínio.

[112] Crisp (2003, p. 758).

2) Arbitrariedade na escolha da linha de corte. Pequenas mudanças nessa linha podem alterar drasticamente as prioridades.
3) Risco de decisões subótimas. Poderia haver um melhor impacto geral se a relação contínua fosse aplicada em qualquer circunstância do que usar trunfos, por exemplo.

7.13. Indeterminação parcial

Diferentemente da incomensurabilidade total, que vimos no item 7.2, esse método defende que, para alguns casos, há claramente como avaliar quais situações são melhores/*piores tudo considerado*, mas que, em outros casos, não há uma resposta correta (e, então, nesses casos esse método opera como na abordagem que defende a *incomensurabilidade*, com o julgamento ficando indeterminado)[113].

Problemas

1) Ter que oferecer um critério para dizer em quais casos há uma resposta correta e quais são indeterminados (do contrário, um mesmo caso pode ser tratado como determinável por um agente e indeterminável por outro).
2) Em casos indeterminados, a abordagem não oferece critérios para escolher entre as alternativas, o que pode gerar inação ou decisões arbitrárias.

7.14. Agregação probabilística com base na incerteza

Neste método pondera-se várias abordagens diferentes (ou mesmo todas as que vimos anteriormente) com base na *incerteza sobre qual delas é a correta*. Nesse método, avalia-se quão boa/ruim seria a situação *tudo considerado* segundo cada método levado em conta, e *multiplica-se* cada resultado pelo grau com que se acredita que cada método está correto. Em seguida soma-se tudo, e tem-se a *agregação probabilística baseada na incerteza*. Em resumo, nesse método é feita uma *mistura probabilística* de várias abordagens, ponderando o quanto se acredita que cada uma está correta e *agregando* esses resultados[114].

[113] Ver, por exemplo, Chang (2017).
[114] Ver, exemplo, MacAskill et al. (2020).

Problemas

1. Abre a porta para atribuições arbitrárias de probabilidade.
2. Ponderar probabilisticamente exige muitos cálculos, o que torna difícil aplicar o método (e, quanto mais abordagens envolvidas, mais difícil fica).
3. O resultado final é uma espécie de “média ponderada” das várias abordagens incluídas, mas isso não garante que o resultado será considerado justificado do ponto de vista de qualquer uma das abordagens adotadas.
4. Pequenas mudanças nas probabilidades atribuídas podem gerar grandes mudanças na decisão final.

REFERÊNCIAS

ABBATE, C. Virtues and Animals: A Minimally Decent Ethic for Practical Living in a Non-Ideal World. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 27, p. 909-929, 2014.

ADAMS, C.; DONOVAN, J. *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, 1996.

ANIMAL ETHICS. *Introduction to wild animal suffering: A guide to the issues.* Oakland: Animal Ethics, 2020.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martins Fontes, 2009 [c. 330 a.C].

BENHABIB, S. & DALLMAYR, F. (eds.) *Communicative ethics controversy*. Cambridge: MIT Press, 1990.

BENTHAM, J. *Introduction to the principles of morals and legislation*. Oxford: Oxford University Press, 1996 [1789].

CALLICOTT, J. B. Animal Liberation: A Triangular Affair. *Environmental Ethics*, v. 2, n. 4, p. 311-338, 1980.

CARRUTHERS, P. Against the moral standing of animals. *University of Maryland*, 2011.

CHANG, R. Hard Choices. *Journal of the American Philosophy Association*, v. 3, n. 1, p. 1-21, 2017.

CLARK, S. R. L. *The Moral Status of Animals*. Oxford: Claredon Press, 1977.

CRISP, R. Equality, Priority, and Compassion. *Ethics*, v. 113, p. 745-763, 2003.

CRISP, R. *Reasons and the Good*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

CRISP, R. Utilitarianism and Vegetarianism. *International Journal of Applied Philosophy*, v. 4, n. 1, p. 41-9, 1988.

CRISP, R. Well-Being. In: ZALTA, E. N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition),

CUNHA, L. C. A igualdade, suas várias interpretações, e a ética interespécies. In: BARBOSA-FOHRMANN, A. P.; LOURENÇO, D. B.; AUBERT, A. C. P. (orgs.). *Estudos e direitos dos animais*: *teorias e desafios*. Porto Alegre: Editora Fi, 2022b, p. 104-128.

CUNHA, L. C. *Razões para ajudar*: *o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas.* Curitiba: Appris, 2022a.

CUNHA, L. C. *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente.* Curitiba: Appris, 2021.

DALL'AGNOL, D. *Valor Intrínseco: Metaética, Ética Normativa e Ética Aplicada em G. E. Moore*. 2a ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

DIAMOND, C. The Importance of Being Human. In: COCKBURN, D. (org.). *Human Beings*. Suplemento de *Philosophy*, v. 29. Cambridge: Royal Institute of Philosophy, 1991, p. 35-62.

DOMBROWSKI, D. A. *Vegetarianism: The Philosophy behind the Ethical Diet*. London: Thorsons, 1985.

DRIVER, J. Moral Theory. In: ZALTA, E. N.; NODELMAN, U. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2022 edition.

DRIVER, J. *Uneasy Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

DWORKIN, R. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

ÉTICA ANIMAL. Animais usados por humanos. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 26 abr. 2016c.

ÉTICA ANIMAL. *Introdução ao sofrimento dos animais selvagens*. Oakland: Ética Animal, 2023 [2020].

FARIA, C. Equality, priority and nonhuman animals. *Dilemata*, v. 14, p. 225-236, 2014.

FLETCHER, G. *The Philosophy of Well-Being: An Introduction.* Londres: Routledge, 2016.

FISHBURN, P. C. *Utility Theory for Decision Making*. New York: Wiley, 1970.

FRANCIONE, G. *Introduction to animal rights*: *your child or the dog?* Philadelphia: Temple University Press, 2000.

FRANKLIN, J. H. *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2005.

GEWIRTH, A. *Reason and Morality*. Chicago: Chicago University Press, 1978.

GLOOR, L. Tranquilism. *Center on Long-Term Risk*, 18 jul. 2017.

GOLDMAN, M. A trascendental defense of speciesism. *Journal of Value Inquiry*, v. 33, p. 59-69, 2001.

GOMPERTZ, L. *Moral inquiries on the situation of man and of brutes*. London: Open Gate, 1997 [1824].

GRIFFIN, J. *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

HABERMAS, J. *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: MIT Press, (1996 [1992]).

HANSSEN, B. L. Ethics and landscape: Values and choices. *Ethics, Place & Environment: A Journal of Philosophy & Geography*, n. 4, p. 246-252, 2001.

HARE, R. M. *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. New York: Oxford University Press, 1981.

HARRISON, P. Theodicy and animal pain. *Philosophy*, v. 64, p. 79–92, 1989.

HARSANYI, J. Cardinal welfare, individualistic ethics, and interpersonal comparisons of utility. *Journal of Political Economy*, v. 63, p. 309-321, 1955.

HOBBES, T. *Leviatã ou a matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2004 [1651].

HOLTUG, N. Equality for animals. In: RYBERG, J.; PETERSEN, T. S.; WOLF, C. (orgs.) *New waves in applied ethics.* Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007, p. 1-24.

HORTA, O. Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild. *Télos*, v. 17, p. 73-88, 2010b.

HORTA, O. Egalitarianism and animals. *Between the species*, v. 19, n. 1, p. 109-145, 2016.

HORTA, O. Igualitarismo, igualatión a la baja, antropocentrismo y valor de la vida. *Revista de Filosofía da Universidad Complutense de Madrid*, v. 35, n. 1, p. 133-152, 2010a.

HORTA, O. Moral Considerability and the Argument from Relevance. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 31, n. 3, p. 369-388, 2018.

HORTA, O. *Un paso adelante en defensa de los animales*. Madrid: Plaz y Valdés, 2017.

HORTA, O.; O'BRIEN, G.D.; TERAN, D. The Definition of Consequentialism: A Survey. Utilitas, v. 34, n.4, p. 1-18, 2022.

HOOKER, B. Rule Consequentialism. In: ZALTA, E. N.; NODELMAN, U. (orgs.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* Spring 2023.

HSIEH, N.; ANDERSSON, H. Incommensurable Values. In: ZALTA, E. N.; NODELMAN, U. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* Fall 2021 edition.

HURSTHOUSE, R. Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the other Animals. In: WELCHMAN, J. (org.). *The Practice of Virtue*: *Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics*. Indianapolis: Hackett, 2006, p. 136–154.

JAMIESON, D. Killing persons and other beings. In: MILLER, H. B. & WILLIAMS, W. H. (orgs.). *Ethics and animals*. Clifton: Humana Press, 1983, pp. 135-146.

KAGAN, S. *Normative Ethics*. Colorado: Westview Press, 1998.

KANT, I. *Groundwork of the metaphysic of morals*. London: Hutchinson, 1948 [1785].

KEENEY, R. L.; RAIFFA, H. *Decisions with Multiple Objectives: Preferences and Value Tradeoffs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

KORSGAARD, C. Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals. *The Tanner Lectures on Human Values*, v. 24, p. 77-110, 2005.

LEAHY, M. P. T. *Against liberation*: Putting animals in perspective. London: Routledge, 1991.

MACASKILL, W.; BYKVIST, K.; ORD, T. *Moral Uncertainty*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

MACHAN, T. Why Humans May Use Animals. *Journal of Value Inquiry*, v. 36, p. 9-14, 2002.

MASON, E. Value Pluralism. In: ZALTA, E. N.; NODELMAN, U. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2023 Edition.

MATHENY, G. Utilitarianism and Animals. In: SINGER, P. (org.). *In Defense of Animals*: The Second Wave. Malden: Blackwell, 2006, p. 13-25.

MILL, J. S. Utilitarianism. In: MILL, J. S. *Collected Works*, vl. X. London: Routledge and Kegan Paul, 1969 [1861], p. 203-59.

NATIONAL MUSEUM OF NATURAL HISTORY & SMITHSONIAN INSTITUTION. Numbers of insects (species and individuals). *Encyclopedia Smithsonian*, 2008.

NOBIS, N. Vegetarianism and Virtue: Does Consequentialism Demand Too Little? *Social Theory and Practice*, v.28, p. 135–156, 2002.

NODDINGS, N. *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*, Berkeley: University of California Press, 1984

NOZICK, R. *Anarchy, state and utopia*. New York: Basic Books, 1974.

NUSSBAUM, M. C. *Frontiers of Justice*: *Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: HarvardUniversity Press, 2006.

O´NEILL. O. La etica kantiana. In: SINGER, P. (org.). *A Companion to Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1993. p. 253-266.

PARFIT, D. *Equality and Priority*. The Lindley Lecture. University of Kansas, 1991.

PARFIT, D. *Equality or Priority?* Kansas: University of Kansas, 1995.

PARFIT, D. *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

PEARCE, D. *Can biotechnology abolish suffering?* North Carolina: The Neuroethics Foundation, 2017.

PETERSON, M. *An Introduction to Decision Theory*. 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

PETTIT, P. The consequentialist can recognize rights. *Philosophical Quarterly*, n. 38, p. 42-55, 1988.

PLUHAR, E. *Beyond Prejudice*: *The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals.* Durham: Duke University Press, 1995.

RACHELS, J.; RACHELS, S. *The Elements of Moral Philosophy*. 7a ed. New York: Mc-Graw-Hill, 2013.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Harvard: Harvard University Press, 1999 [1971].

RAZ. J. *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action.* Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 110-28.

RAZ, J. Value Incommensurability: Some Preliminaries. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 86, p. 117-134, 1986.

REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. Los Angeles: University of California Press, 1983.

ROLLIN, B. *Animal Rights and Human Morality*. Buffalo: Prometheus Books, 1981.

ROSS, W. D. *The right and the good.* Oxford: Clarendon Press, 1930.

ROWLANDS, M. *Animal Rights: A Philosophical Defense*. London: MacMillan Press, 1998.

ROWLANDS, M. *Animal rights: Moral, theory and practice*. 2. ed. New York: Palgrave Macmillan, 2009 [1998].

RYDER, R. D. *Animal revolution: Changing attitudes towards speciesism*, Oxford: Basil Blackwell, 2000.

RYDER, R. D. *Painism: A Modern Morality*. Opengate Press, 2001.

SANTOS, B. A. G. Três teorias sobre o bem-estar. *Crítica na Rede*. 11, jan. 2017.

SANTOS, B. A. G. *Utilitarismo e Direitos Morais Básicos*. Florianópolis: Editora UFSC, 2022.

SANTOS, B. A, G; GONTIJO, F. B. Introdução ao consequencialismo - parte 1. *Guairacá - Revista de Filosofia*, v. 36, n. 2, p. 05-33, 2020.

SAPONTZIS, S. F. *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

SCHROEDER, M. Value Theory. In: ZALTA, E. N.; NODELMAN, U. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2021 edition.

SINGER, P. *Ética Prática*. 3. ed. Trad. Jefferson L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1979].

SKIRBEKK, G. The discourse principle and those affected. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, n. 40, p. 63-71, 1997.

SOBEL, D. Full Information Accounts of Wellbeing. *Ethics*, v. 104, n. 4, p, 784-810, 1994.

TEMKIN, L. S. Equality, Priority, and the Levelling Down Objection. In: CLAYTON, M.; WILLIAMS, A. (orgs.). *The Ideal of Equality*. New York: Macmillan and St. Martin's Press, 2000, p. 126-161.

TEMKIN, L. *Inequality*. New Yor: Oxford University Press, 1993.

TEMKIN, L. *Rethinking the Good: Moral Ideals and the Nature of Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

TOMASIK, B. How Many Animals are There? *Essays on Reducing Suffering*, 07 ago. 2019a.

TRONTO, J. C. An ethic of care. In: CUDD, A. E. & ANDREASAN, R. O. (orgs.) *Feminist theory: A philosophical anthology*, Oxford: Blackwell, 2005, pp. 251-263

VANDEVEER, D. Of beasts, persons and the original position. *The Monist*, v. 62, p. 368-377, 1979.

VINDING, M. *Suffering-focused ethics: Defense and implications*. Copenhagen: Ratio Ethica, 2020.

VERNON, J. M; HARRINGTON, J. E; VISCUSI, W. K. *Economics of Regulation and Antitrust*. 5. ed. Cambridge: MIT Press, 2018.

ZIMMERMAN, M. J., BRADLEY, B. Intrinsic vs. Extrinsic Value. In: ZALTA, E. N.; NODELMAN, U. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2019 Edition,

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME XII

O ESSENCIAL SOBRE ÉTICA ANIMAL

UM RESUMO ESQUEMÁTICO
DAS PRINCIPAIS DISCUSSÕES

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL

DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME XII

O ESSENCIAL SOBRE ÉTICA ANIMAL

UM RESUMO ESQUEMÁTICO
DAS PRINCIPAIS DISCUSSÕES

Luciano Carlos Cunha

COLEÇÃO UMA JORNADA PELA ÉTICA ANIMAL
DO BÁSICO AO AVANÇADO

VOLUME XII

O ESSENCIAL SOBRE ÉTICA ANIMAL

UM RESUMO ESQUEMÁTICO
DAS PRINCIPAIS DISCUSSÕES

Luciano Carlos Cunha

SOBRE O AUTOR

Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina, coordenador geral no Brasil das atividades da organização Ética Animal e criador do site Senciência e Ética. É também autor dos livros *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente* e *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Publicou também capítulos em outras obras e artigos em periódicos especializados, que podem ser lidos aqui.

Orcid: 0000-0003-3022-8121



SOBRE A OBRA

Por meio da comparação dos argumentos das posições divergentes, este livro apresenta, de forma esquemática e resumida, um panorama geral das principais discussões na área de ética animal.

ISBN nº 978-65-01-77435-0 1ª edição Outubro de 2025.

Esta obra faz parte da coleção *Uma Jornada pela Ética Animal: Do Básico ao Avançado*, coleção que tem como objetivo oferecer, com textos didáticos, porém aprofundados, uma análise das muitas questões discutidas na área de ética animal desde o seu surgimento até os dias atuais.

A produção deste trabalho foi financiada pela organização Ética Animal.



SUMÁRIO

Introdução **7**
1. Tentativas de justificar a desconsideração pelos animais **8**
2. A defesa da consideração por todos os seres sencientes **11**
3. O debate sobre o critério da senciência **13**
4. O dano da morte e as razões contra matar **16**
5. Diferenças entre ambientalismo e consideração pelos animais **18**
6. A situação dos animais selvagens e a proposta de ajudá-los **21**
7. O debate sobre a proposta de ajudar os animais selvagens (parte 1) **23**
8. O debate sobre a proposta de ajudar os animais selvagens (parte 2) **28**
9. Quais critérios utilizar para ajudar de modo eficiente? **37**
10. Quais problemas afetam as maiores quantidades de animais? **40**
11. Conceitos centrais no debate sobre a importância do futuro **42**
12. Identificando fatores de risco para os riscos-s **45**
13. Estratégias longoprazistas: amplas e direcionadas **47**
14. Mudando o debate público e as instituições políticas **50**
15. Debates sobre estratégias de ativismo **52**
16. Avaliando diferentes estratégias **55**
17. Conclusão **56**
REFERÊNCIAS **57**

Introdução

A ética animal é o ramo da ética que trata da moralidade das nossas decisões que afetam os animais não humanos. Neste material você encontrará um panorama geral, bastante introdutório e esquemático, das principais questões em discussão nesta área, desde o seu surgimento até os dias atuais. Em vez de focar em autores específicos, aqui é apresentado um resumo dos principais argumentos das posições em disputa em cada um dos tópicos apresentados, que são discutidos por um grande número de autores. Assim, é possível ter uma ideia mais ampla das várias abordagens possíveis nesta área.

Este volume XII serve como uma espécie de "guia resumido" dos principais tópicos que foram discutidos de maneira detalhada nos outros 11 volumes desta coleção. Como são muitos tópicos, cada um deles é aqui apresentado de maneira bastante resumida. Além disso, obviamente, vários outros debates foram deixados de lado (entretanto, a vasta maioria deles é discutida nos outros volumes desta coleção). Se você desejar se aprofundar, encontrará nas notas de rodapé referências para obras que também discutem cada tema. Além disso, no final de cada quadro esquemático que discute determinado assunto, entre parênteses está indicado onde na coleção o assunto é discutido em maior profundidade. Por exemplo:

Tentativa de justificar a posição padrão	**Críticas à tentativa de justificativa**
É natural e/ou tradicional desconsiderar os animais (I, cap. 8 e 9).	Do fato de um comportamento ser natural ou tradicional não se segue que necessariamente seja bom, justo, desejável, ou sequer que seja aceitável.

"(I, cap. 8 e 9)" indica que o assunto é discutido em profundidade nos capítulos 8 e 9 do Volume I da coleção. O link disponível nos números redireciona para esses locais específicos.

Este volume é uma boa opção para quem nunca leu sobre ética animal e deseja entender o que está em discussão em cada um dos debates antes de se aprofundar sobre o tema nos outros volumes. Também é uma boa opção para quem já leu todos os outros volumes da coletânea e deseja recapitular resumidamente as principais discussões. Por isso o título *O essencial sobre ética animal*.

1. Tentativas de justificar a desconsideração pelos animais

Os animais são explorados e mortos pelos humanos todos os dias para as mais diversas finalidades. São usados como alimento, vestuário, modelo de testes, para entretenimento, lazer e como trabalhadores ou ferramentas. Tal uso, além de causar suas mortes, na maioria das vezes também causa-lhes intenso sofrimento, desde o momento do nascimento até o momento em que são mortos. Apesar dos danos que essas atividades acarretam para os animais, a posição padrão é a de que tal uso está plenamente justificado. A seguir está um resumo do debate sobre este tópico[1]. De um lado, estão as tentativas de justificar a posição padrão[2] e, de outro, as críticas que têm sido levantadas contra essas tentativas[3].

Tentativa de justificar a posição padrão	**Críticas à tentativa de justificativa**
Esses animais não pertencem à espécie humana. (I, cap. 2).	Isso não explica por que pertencer à espécie humana é relevante para a consideração moral
Esses animais não pertencem à espécie que nós pertencemos. (I, cap. 2)	Isso não explica a relevância do critério da espécie. O critério da espécie pode ser arbitrário, como são os critérios da raça e do gênero, por exemplo.
Esses animais não possuem almas imortais e não foram criados à imagem e semelhança de uma divindade. (I, cap. 3).	Não é possível comprovar essas alegações. Mas, mesmo que fosse, o argumento não explica por que cumprir esses requerimentos seria relevante para receber consideração moral
Esses animais carecem de certas capacidades e relações, e até mesmo do potencial para desenvolvê-las. Por exemplo, não têm noção de certo e errado, de justiça, de direitos, não têm relações políticas conosco etc. (I, cap. 4 e 5).	O argumento não explica por que a posse dessas características seria relevante para a consideração moral. Por exemplo, há humanos que também não as possuem (bebês, por exemplo) ou que sequer possuem o potencial para desenvolvê-las (como vítimas de certas doenças que incapacitam durante toda a vida) mas isso não parece justificar desconsiderá-los.

[1] A discussão detalhada sobre esse debate foi o tema do Volume I desta coleção.
[2] Ver Callicott (1980), Carruthers (1992), Scruton (1996) e Machan (2002).
[3] Ver Sapontzis (1984), Singer (1991), Horta (2007) e Cunha (2021, p. 33-56).

Esses animais não pertencem à mesma espécie dos seres que têm aquelas capacidades e relações (I, cap. 6).	Isso não explica a relevância, nem do critério das capacidades/relações, nem do critério da espécie. O argumento já assume de antemão ambas as coisas.
O critério da espécie é justo porque faz referência a características biológicas (já os critérios da raça e do gênero seriam injustos porque se tratam de construções sociais). (I, cap. 7).	O fato de um critério ser baseado em características biológicas não o torna justo. Por exemplo, um sistema de escravidão baseado na altura ou na cor da pele seria baseado em características biológicas. Entretanto, seria tão injusto quanto qualquer outra forma de escravidão. O mesmo vale para a escravidão baseada em espécie.
É natural e/ou tradicional desconsiderar os animais (I, cap. 8 e 9).	Do fato de um comportamento ser natural ou tradicional não se segue que necessariamente seja bom, justo, desejável, ou sequer que seja aceitável.
A ética é uma criação humana. Portanto, todas as visões são igualmente arbitrárias, e não precisamos justificar o que fazemos. (I, cap. 11).	O fato de uma área do conhecimento ter sido criada não implica que todas as posições nessa área sejam arbitrárias. Em ética, por exemplo, há posições que são tendenciosas na consideração dos danos e benefícios sobre os indivíduos afetados e outras que não são.
A ética é uma atividade humana. Como os animais não são capazes de agir moralmente, não devem ser considerados. (I, cap. 10).	Os beneficiários de certa atividade não necessariamente têm que ser capazes também de exercê-la. Exigir que, para alguém receber consideração moral, também tem de ser capaz de agir moralmente, é como exigir que, para alguém ser atendido por um médico, também tem que ser médico.
Os humanos inventaram a ética para se proteger. Portanto, está justificado desconsiderar aqueles indivíduos que não têm poder de nos ameaçar. (I, cap. 12).	Não está provado que a ética surgiu por autointeresse. E mesmo que tivesse, isso não implica que essa concepção de ética está correta. Uma coisa é *descrever* como surgiu certa atividade. Outra é *justificar* certa visão nessa atividade. Por exemplo, os primeiros astrônomos tinham certas convicções que, com o tempo, se revelaram equivocadas. O mesmo vale para a ética.

Humanos são capazes de sofrer em maior grau, devido ao alto grau de cognição. Portanto, o tratamento padrão dado aos animais não humanos está justificado. (II, cap. 9).	Mesmo se fosse esse o caso, o fato de um tipo de indivíduo sofrer em maior grau não implica que está justificado desconsiderar os indivíduos que são capazes de sofrer em menor grau. Além disso, também é possível questionar a tese de que um maior grau de cognição implica sofrimento maior. Isso será assim em certas situações (por exemplo, só alguém que entende que será morto daqui a alguns dias sofrerá por antecipação), mas não em outras (por exemplo, um animal que é capturado para ser medicado e entra em pânico por achar que será morto). Além disso, um menor grau de cognição normalmente vem acompanhado de maior vulnerabilidade, o que nos dá razões para dar a esses indivíduos uma proteção maior[4].
Só importam os ecossistemas e as espécies, e não os indivíduos. (V, cap. 10, VI, cap. 14).	O que está em jogo em questões de consideração moral é a possibilidade de, com nossas decisões, afetarmos positiva ou negativamente os atingidos por elas. Por isso, os indivíduos deveriam ser o centro da consideração moral, pois são eles que são passíveis de ser prejudicados e beneficiados.
Há autoridades morais (religiosas ou de outro tipo) que aprovaram a exploração animal. Logo, a exploração animal está justificada. (I, cap. 13).	O fato de uma autoridade aprovar determinada prática não implica que ela esteja necessariamente certa. O que teria de ser analisado são as razões que a autoridade em questão ofereceu para tentar justificar a prática. Entretanto, essas razões serão plausíveis ou implausíveis, quer tenham sido oferecidas por uma autoridade ou por qualquer outra pessoa. A vontade de uma autoridade não tem poder de tornar bom um argumento ruim. Portanto, é completamente irrelevante saber se quem ofereceu um argumento é ou não uma autoridade. O que importa é saber se o argumento que ofereceu é ou não sólido.

[4] Essa questão é discutida em detalhes em Rollin (1989).

2. A defesa da consideração por todos os seres sencientes

Veremos agora os principais argumentos em defesa da consideração moral dos animais não humanos[5]. Todos esses argumentos convergem para a conclusão de que todo ser *senciente* (isto é, todo ser capaz de sofrer e desfrutar) deveria receber *consideração moral plena* (e não apenas *alguma* consideração, mas em nível menor). Veremos também algumas questões relacionadas a esses argumentos. Na presente seção não discutiremos ainda as críticas que têm sido feitas à ética centrada na senciência, nem como os seus proponentes a têm defendido. Isso será feito na próxima seção.

Argumento	**O que diz o argumento**
Argumento da sobreposição[6]. (II, cap. 2).	Se a falta de certas capacidades e relações em certos humanos não justifica tratá-los pior do que os humanos que possuem essas capacidades e relações, então a falta dessas capacidades e relações nos animais não humanos não justifica tratá-los pior do que os humanos.
Argumento da relevância[7]. (II, cap. 1).	O que está em jogo em questões de consideração moral é a possibilidade de nossas decisões prejudicarem ou beneficiarem os afetados. Logo, devem receber consideração moral todos aqueles passíveis de ser prejudicados e beneficiados. A senciência é o que faz com que alguém seja capaz de experimentar as coisas como positivas ou negativas (logo, é uma condição necessária e suficiente para alguém ser passível de ser prejudicado e beneficiado). Portanto, a senciência é o que é relevante para a consideração moral
Princípio da igual consideração[8]. (II, cap. 5).	Não devemos ser tendenciosos na atribuição do peso do bem de cada indivíduo. O que importa é a magnitude dos prejuízos e benefícios, e não fatores que não resultam de mérito ou demérito (como a espécie, raça ou gênero aos quais alguém pertence). Benefícios e prejuízos de mesma magnitude devem receber o mesmo peso, independentemente da espécie, raça ou gênero de quem os receberia.

[5] Para uma discussão detalhada, ver o Volume II desta coleção.
[6] Ver Ehnert (2002) e Horta (2014).
[7] Ver Horta (2018) e Cunha (2021, p. 57-61).
[8] Ver Singer (2002 [1993], p. 29-35) e Cunha (2022).

Argumento da imparcialidade[9]. (II, cap. 10).	Uma decisão justa deve ser imparcial (isto é, não pode ser tendenciosa). Uma decisão é imparcial se for a que escolheríamos se não soubéssemos qual posição ocuparíamos entre os afetados. Se não soubéssemos se nasceríamos como humanos ou como animais não humanos, não consideraríamos justo o modo como os animais são tratados atualmente. Logo, o modo como os animais são tratados atualmente não é justo.
Questões relacionadas	
Como testar se estamos sendo tendenciosos em relação aos animais? (II, cap. 11)	Podemos perguntar se manteríamos a mesma decisão: (1) se não soubéssemos a espécie dos afetados; (2) se não soubéssemos a espécie a qual pertencemos; (3) se as vítimas fossem humanas; (4) se tivéssemos que receber os prejuízos que ela causa para alcançar os benefícios obtidos por ela (ou, para que outros indivíduos alcancem esses benefícios).
E quanto aos animais que não temos certeza se são sencientes? (II, cap. 13).	Devemos aplicar o *princípio do benefício da dúvida*. Isso porque, se um animal é senciente, e agirmos como se ele não fosse, o dano resultante é maior do que se o animal não for senciente e nós o tratarmos como se ele fosse. Em resumo, o princípio do benefício da dúvida sugere errar para o lado da precaução.
Se dermos igual consideração, como decidir questões de prioridade? (II, cap. 8).	Alguns exemplos de critérios: (1) quanto pior a situação do indivíduo, maior sua prioridade; (2) quanto maior a quantidade de indivíduos em uma situação ruim, maior a prioridade; (3) quanto maior o tamanho do benefício possível de ser causado a quem está em uma situação ruim, maior a prioridade; (4) quanto maior o impacto positivo que um ou mais indivíduos teriam dali para frente se forem ajudados, maior sua prioridade.
Nem sempre o dano maior deveria receber prioridade (por exemplo, se quem padece do dano merece-o) (II, cap. 6).	Mesmo que isso faça sentido, não poderia justificar deixar de priorizar os animais não humanos quando padecessem do dano maior, uma vez que, para alguém merecer o dano do qual padece, precisa ser um agente responsabilizável e ter violado alguma regra que o faça merecedor do dano. Esse não é o caso dos animais não humanos, uma vez que não são agentes responsabilizáveis (o mesmo vale para os bebês e para humanos que carecem de certas capacidades cognitivas, por exemplo).

[9] Ver Rowlands (2009 [1998]).

3. O debate sobre o critério da senciência

Vimos na seção anterior os principais argumentos a favor de uma ética centrada na senciência. Entretanto, assim como qualquer outra visão, a ética centrada na senciência também recebe muitas críticas[10]. A seguir, está um resumo das principais críticas[11] ao critério da senciência, e também as respostas[12] que os seus defensores têm oferecido a essas críticas.

Crítica	**Como a crítica tem sido respondida**
Há outras coisas para além do sofrimento/prazer que afetam o bem-estar (como a satisfação de preferências e obter bens objetivos como conhecimento, relações especiais etc.). (VI, cap. 5; XI, cap. 2).	O critério da senciência diz apenas quais seres possuem um bem-estar. O critério não se compromete necessariamente (ainda que seja compatível) com a tese de que o bem-estar se resume à sofrimento/prazer. Também é compatível com a tese de que o bem-estar inclui também, por exemplo, a satisfação de preferências e bens objetivos.
O critério da senciência só faz sentido em uma ética utilitarista. (II, cap. 7).	O critério da senciência diz apenas quais seres devemos considerar, sem se comprometer com uma maneira específica de determinar a ação correta. De fato, este critério tem sido incorporado pelas mais variadas teorias e correntes da ética contemporânea[13].
O critério da senciência é antropocêntrico, pois busca nos animais uma similaridade com humanos (a senciência). (VI, cap. 2)	O critério da senciência não defende que devemos considerar os animais sencientes porque se parecem com humanos, e sim, porque são passíveis de ser prejudicados e beneficiados.
O critério da senciência comete uma discriminação baseada nos reinos, pois exclui quem não pertence ao reino animal (VI, cap. 3).	Ser senciente não é o mesmo que ser um animal. Há animais não sencientes (como as esponjas, por exemplo) e no futuro poderá haver seres sencientes não animais (por exemplo, se a senciência em meios digitais for possível). O critério prescreve considerar todos os seres sencientes, independentemente de pertencerem ou não ao reino animal.

[10] O debate sobre o critério da senciência é o tema do Volume VI desta coleção.
[11] Ver por exemplo Callicott (1980) e Rolston (1999).
[12] Ver por exemplo Saponztis (1984), Singer (2002 [1993], cap. 10) e Cunha (2021, p. 71-98).
[13] Este foi o tema do Volume XI desta coleção.

Há danos que não necessariamente causam sofrimento, como o dano da morte. Logo, o critério da senciência está errado. (VI, cap. 4).	Aceitar o critério da senciência não implica afirmar que a única forma de dano é o sofrimento. Por exemplo, um ser senciente também é prejudicado se é impedido de experimentar o que lhe seria positivo (que é o que acontece quando morre, por exemplo).
Há danos que não causam sofrimento nem impedem alguém de desfrutar algo positivo (como, por exemplo, se alguém for violentado enquanto está inconsciente e quando acordar não se lembrar de nada). O critério da senciência não levaria tais danos em consideração. (VI, cap. 5).	O critério da senciência diz que os seres passíveis de ser prejudicados são os que possuem consciência, mas não afirma necessariamente que todas as formas de dano, ou causam sofrimento, ou impedem experiências positivas (ainda que seja compatível com essa visão). O critério da senciência também é compatível com a visão de que um ser senciente é prejudicado quando tem suas preferências violadas (sejam as que de fato possui, ou as que teria se fosse racional e tivesse as informações relevantes sobre o que está ocorrendo).
O critério da senciência exclui os invertebrados. (VI, cap. 6).	Há muitos invertebrados que satisfazem os critérios para a senciência, como cefalópodes, crustáceos decápodes, muitos tipos de insetos e aracnídeos, e talvez gastrópodes, bivalves e até mesmo vermes nematodos[14].
O critério da senciência é melhor do que o antropocêntrico pois inclui um número maior de seres. Pela mesma razão, o critério da vida é melhor do que o da senciência. (VI, cap. 15).	O número de seres considerados, por si só, não mostra que um critério é melhor do que outro. Teria que ser mostrado que os seres vivos não sencientes são, de fato, passíveis de ser prejudicados e beneficiados.
Seres vivos não sencientes também são passíveis de ser prejudicados, pois sobrevivem sob certas condições e perecem sob outras. (VI, cap. 17 e 18).	O fato de um organismo sobreviver ou perecer dependendo das condições não mostra que necessariamente é prejudicado ou beneficiado dependendo da condição em que se encontra, pois isso por si só não mostra que *há alguém* naquele organismo experimentando certos estados como positivos e outros como negativos.

[14] Ver Ética Animal (2019).

Os seres sencientes usam a sensação da dor para evitar o que os mataria e, por meio das sensações positivas, sabem quais coisas contribuem para permanecerem vivos. Logo, a senciência é apenas um meio para preservar a vida, que é o que realmente tem valor em si. (VI, cap. 16 e 19).	O fato de almejarmos permanecer vivos não implica que a vida biológica possua valor *em si*. Normalmente, pensamos que estar vivo é bom porque nos permite ter experiências valiosas. Não vemos tais experiências como possuindo valor meramente instrumental a permanecermos vivos. Em vez disso, estar vivo é bom porque permite essas experiências. Se pensássemos que a vida biológica possui valor em si, manteríamos que há algo de bom em permanecer como um corpo vivo sem nenhuma possibilidade de experiências (e nem de voltar a tê-las), e inclusive quando só pudéssemos experimentar sofrimento extremo e nada mais.
E, se o critério da senciência estiver errado? Se entidades não sencientes (como plantas, ecossistemas, espécies etc.) forem consideráveis, está justificado prejudicar os seres sencientes se isso for necessário para preservá-las. (VI, cap. 14).	Mostrar que uma entidade é moralmente considerável não é o mesmo que mostrar que ela deve ter prioridade. Mesmo que entidades não sencientes fossem consideráveis, há razões para, em casos de conflito, priorizar os seres sencientes. As principais razões são duas: (1) apenas seres sencientes são capazes de experimentar sofrimento (2) apenas no seu caso a morte impede experiências positivas. Esses são danos particularmente graves, que nenhuma entidade não senciente é passível de padecer.
O critério da senciência valoriza apenas seres que possuem uma *subjetividade*. Então, assume que valores são subjetivos (isto é, que não há certo/errado quanto a valores). (VI, cap. 7).	Isso é confundir dois sentidos do termo "subjetivo". Algo pode ser subjetivo no sentido de fazer referência à consciência. Algo pode ser subjetivo no sentido de não haver uma verdade objetiva a seu respeito. Entretanto, uma coisa não implica necessariamente a outra. Por exemplo, poderia ser dito que a felicidade tem *objetivamente* valor em si e que o sofrimento tem *objetivamente* desvalor em si.
Se plantas forem sencientes, tanto faz comer animais ou plantas, certo? (VI, cap. 21).	Se plantas também fossem sencientes, o que se segue é o frugivorismo, e não que é certo comer, tanto animais quanto plantas. Uma analogia: a constatação de que humanos e outros animais são sencientes implica o veganismo, e não que está certo comer, tanto animais quanto humanos.

4. O dano da morte e as razões contra matar

Uma posição comum é a de que não há nada de errado em matar certos tipos de animais, desde que a morte seja indolor[15]. A seguir estão listadas as principais tentativas de justificar essa posição[16] e as críticas[17] a essas tentativas:

Tentativa de justificar matar certos animais	**Críticas à tentativa de justificativa**
A morte não os prejudica porque não entendem o que é a morte. (III, cap. 2).	Isso é confundir *ser prejudicado* com *ter consciência do prejuízo* que terá. A morte priva alguém de continuar a desfrutar daquilo que lhe seria positivo, e isso é independente de o indivíduo entender ou não o que é a morte.
A morte não os prejudica porque não possuem desejos orientados para o futuro. (III, cap. 2).	A morte impede alguém de desfrutar aquilo que de positivo experimentaria caso não morresse, e isso independe de esse alguém possuir ou não desejos orientados para o futuro. Por exemplo, suponha que duas crianças se divertirão em um passeio amanhã, mas apenas uma delas é grande o bastante para entender o conceito de amanhã e formar um desejo de ir no passeio amanhã. Entretanto, se ambas morrem hoje, ambas são prejudicadas.
São pouco prejudicados com a morte porque não são capazes de prazeres intelectuais, e estes são mais valiosos. (III, cap. 4).	Mesmo que esse fosse o caso, não fundamentaria a conclusão. O que teria de ser mostrado para fundamentar a conclusão é que prazeres não intelectuais não são valiosos (e não que prazeres intelectuais são mais valiosos). Além disso, também é questionável a tese de que todo prazer intelectual é mais valioso. Por exemplo, reencontrar depois de 20 anos um ente querido desaparecido parece ser mais valioso do que muitas atividades intelectuais.
Comê-los beneficia-os, pois os faz nascer, e a morte de um é anulada pelo nascimento de outro. (III, cap. 8 e 9; IV, cap. 7).	Se isso justificasse matar alguém, então todos os pais teriam direito de matar os filhos, desde que fizessem nascer outros para substituí-los. O mal de matar alguém que já existe é mais grave do que deixar de produzir novos seres, pois no primeiro caso já há um indivíduo que é prejudicado, enquanto que no segundo caso o que há são apenas inúmeras possibilidades futuras de seres sencientes.

[15] O dano da morte para os animais não humanos foi o tema do Volume III desta coleção.
[16] Ver, por exemplo, Cigman (1981).
[17] Ver, por exemplo, Horta (2007, p. 537-777).

São pouco prejudicados com a morte porque possuem uma conexão psicológica fraca com o seu futuro (pois suas mentes são mais simples). O grau de conexão psicológica depende do grau de memórias, intenções, desejos, etc. em comum entre dois instantes. (III, cap. 9).	Duas críticas: (1) O fato de suas mentes serem mais simples pode implicar uma *maior* conexão psicológica, pois os seus conteúdos mentais variariam menos, e então a *proporção* de conteúdos mentais em comum nos diversos momentos seria maior (ainda que a *quantidade* de conteúdos em comum possa ser menor). (2) Possuir um alto grau de conexão psicológica (ou mesmo alguma conexão psicológica) não é necessário para alguém ser bastante prejudicado com a morte. Por exemplo, se alguém viveu pouco, e teria pela frente um futuro com experiências bastante positivas, parece que é prejudicado em alto grau se morrer (devido à morte impedir essas experiências), e isso independe do grau de conexão psicológica que teria com o seu eu futuro.
A morte os beneficia porque suas vidas, seja na exploração, seja na natureza, seriam repletas de sofrimento. (IV, cap. 6).	Essa constatação jamais poderia justificar a exploração animal. Pelo contrário, dá razões para aboli-la, pois ela produz novos seres que terão vidas repletas de sofrimento. Ela também não poderia justificar "deixar a natureza seguir o seu curso". Pelo contrário, ela dá razões para tentar prevenir que os animais nasçam na natureza em contextos nos quais suas vidas seriam repletas de sofrimento.
A morte não os prejudica se tiverem pouco tempo pela frente (por serem idosos ou por conta de seu lifespan curto). (III, cap. 10).	Alguém ter pouco tempo de vida pela frente não implica que a morte lhe será pouco prejudicial. O tempo que lhes resta pode ser muito valioso. Isso já é amplamente reconhecido no caso humano. Além disso, é possível que animais com cérebros menores (como insetos) tenham uma percepção subjetiva mais rápida do tempo. Assim, o que nos parece pouco tempo de vida talvez não seja.
Se houver vida após a morte, a morte não os prejudica, mesmo que sua vida aqui seja boa. (III, cap. 13).	Há incerteza: (1) sobre se há ou não vida após a morte; e (2) sobre se, caso houver, se ela será pior ou melhor do que a atual. Por outro lado, sabemos como será provavelmente a vida do indivíduo se continuar vivo. Assim, a incerteza sobre ambos os pontos não pode justificar matar animais que possuem uma vida boa.

5. Diferenças entre ambientalismo e consideração pelos animais

O termo "ambientalismo" é aplicado a visões muito diferentes entre si. Por vezes, é utilizado em referência às posições que visam preservar o meio ambiente enquanto recurso para os humanos ou para os animais de outras espécies. Em outras é utilizado em referência às posições que defendem que certas entidades não sencientes (como ecossistemas e espécies, por exemplo) possuem valor *em si*, e não, enquanto recurso. No que se segue, utilizaremos o termo "ambientalismo" nesse segundo sentido, pois são essas perspectivas[18] que são normalmente confundidas com a defesa dos animais, e a presente seção tem como objetivo explicitar suas diferenças[19]. Boa parte da confusão ocorre devido à não percepção de quais são as metas finais de cada uma dessas visões (isto é, quais coisas são valorizadas *em si*) e quais coisas são valorizadas *apenas enquanto meio* para alcançar essas metas. O quadro a seguir explicita as metas finais de cada uma dessas posições:

Posição	**O meio ambiente deve ser mantido...**
Antropocêntrica	Na configuração que for melhor para os humanos
Centrada na senciência	Na configuração que for melhor para seres sencientes em geral
Ambientalista	Em determinadas configurações*, mesmo que isso seja pior para os seres sencientes em geral

*Cada variante do ambientalismo valoriza configurações distintas[20]. Exemplos de critérios utilizados são: o grau de complexidade, de raridade, o tempo com que levou para se formar, o quão pouco foi modificado por ações humanas e seu grau de propriedades estéticas.

A maior parte dos programas e das legislações que dizem respeito a animais selvagens possui metas ambientalistas. Isso se deve, em parte, à predominância da ideia de que os animais individualmente não importam (e sim apenas os ecossistemas e as espécies). Nesses programas, os animais serão prejudicados ou beneficiados dependendo do que for mais eficiente para alcançar as metas ambientalistas[21]. Entretanto, é comum que os programas ambientalistas sejam equivocadamente entendidos como visando beneficiar os seres sencientes. Os quadros a seguir esclarecem as principais confusões sobre essa questão.

[18] Para exemplos dessas perspectivas, ver Callicott (1980) e Rolston (1999).
[19] Esse foi o tema do Volume V desta coleção. Sobre isso, ver também Dorado (2019).
[20] Essas muitas variantes são representadas na coletânea organizada por Zimmerman et. al. (1993).
[21] Para uma discussão sobre esses programas, ver Shelton (2004) e Faria (2012).

Crença comum equivocada	**O que realmente cada posição almeja**
Ambientalismo e defesa animal almejam o bem dos animais, mas discordam dos meios para alcançar essa meta: o ambientalismo concorda com matar uma minoria para salvar a maioria e a defesa animal discorda.Quando programas ambientalistas matam animais, o fazem porque essa é a única maneira de salvar muitos animais daí para frente (essa é a sua meta). (V, cap. 2 e 8).	Ambientalismo e defesa animal possuem metas diferentes. A defesa dos animais valoriza *em si* o bem-estar dos seres sencientes. O ambientalismo valoriza *em si* entidades não sencientes, como ecossistemas ou espécies. A meta do ambientalismo é manter os ecossistemas em certas configurações que valoriza, mesmo que isso não seja o melhor para os seus habitantes. A meta dos programas ambientalistas não é salvar seres sencientes (seja maioria ou minoria). Já entre os defensores dos animais, há tanto quem defende matar uma minoria se essa for a única maneira de salvar uma maioria, quanto quem rejeita essa posição.
A defesa animal é centrada nos indivíduos, e o ambientalismo é centrado no "todo" (como espécies e ecossistemas). Isso significa que o ambientalismo prioriza salvar a maioria dos seres sencientes, mesmo que para isso seja necessário matar uma minoria (pois prioriza o todo), e a defesa animal se opõe a isso (pois prioriza o indivíduo). (V, cap. 2 e 8).	Consideração por indivíduos não implica necessariamente priorizar um indivíduo frente a vários. Quer dizer apenas que o foco da consideração moral são os seres sencientes (isto é, os indivíduos), e não, entidades não sencientes. Isso é compatível tanto com posições que priorizam salvar a maioria quanto com as que priorizam a minoria em certas condições (por exemplo, por estarem em uma situação pior). Da mesma maneira, consideração pelo "todo", tal como presente no ambientalismo, não é a consideração pela maioria (ou por indivíduo algum). É a consideração pela espécie enquanto entidade abstrata (e não por seus membros) e por ecossistemas (e não por seus habitantes).
A defesa animal defende ajudar os animais selvagens sem se preocupar com as consequências, e o ambientalismo prescreve não ajudá-los por receio de que fazê-lo possa causar ainda mais sofrimento. (V, cap. 4).	A diferença entre essas posições não tem a ver com uma delas considerar o longo prazo e outra não. Ambas podem considerar o longo prazo. O que as diferencia são suas metas. Afirmar que certa ajuda não deveria ser conduzida porque poderia causar mais sofrimento em longo prazo é uma preocupação com os seres sencientes (portanto, não é uma preocupação ambientalista).

Apesar das diferenças, ambientalismo e defesa animal convergem na prática, pois os animais precisam do meio ambiente, e o ambientalismo visa preservá-lo. (V, cap. 3).	Isso ocorrerá em alguns casos, mas não em outros. É possível preservar o meio ambiente nas mais distintas configurações. As configurações almejadas pelo ambientalismo muitas vezes não coincidem com aquela que é melhor (ou mesmo boa) para os animais.
Quanto maior o grau de equilíbrio ecológico e de biodiversidade, melhor para os animais. É por isso que os ambientalistas almejam tais coisas: porque sua meta é o bem dos animais. (V, cap. 5).	O ambientalismo valoriza o equilíbrio ecológico e a biodiversidade não por preocupação com o bem dos animais. Valoriza essas coisas em si, ou como meio para manter os ecossistemas em certas configurações (estas sim, valorizadas em si). Além disso, muitas vezes um maior grau de equilíbrio e/ou de biodiversidade não coincidem com o que é melhor (ou mesmo minimamente bom) para os animais. Esses conceitos são baseados, respectivamente, na variação no tamanho das populações ao longo do tempo e na diversidade de espécies. Isso não indica que o bem-estar dos animais nessas situações é necessariamente positivo.
O ambientalismo é cientificamente informado pela ecologia, enquanto a defesa animal é anti-científica. (V, cap. 6, VII, cap. 19).	Na verdade, qualquer visão normativa precisa ser bem informada cientificamente pois, do contrário, não alcançará as metas que busca. A ecologia é uma ciência que descreve como se dão as interações nos ecossistemas. Esse conhecimento pode ser utilizado para tentar buscar metas ambientalistas, mas também pode ser utilizado para tentar beneficiar os seres sencientes.
Se for mostrado que ecossistemas e espécies possuem valor em si, está justificado matar os animais para preservar espécies e ecossistemas e também que é errado ajudar os animais quando vítimas de processos naturais. (V, cap. 10).	Não, pois para fundamentar tais conclusões seria necessário não apenas mostrar que tais entidades não sencientes possuem valor em si, mas também que sua preservação é mais importante do que prevenir sofrimento e morte de seres sencientes. Além disso, há razões para se priorizar os seres sencientes, pois nenhuma entidade não senciente é capaz de sofrer ou de a morte impedi-la de desfrutar – prejuízos muito graves.

6. A situação dos animais selvagens e a proposta de ajudá-los

Como vimos no item anterior, a maior parte dos programas que lida com animais selvagens é movido por ideais ambientalistas. Nestes programas os animais não são valorizados *em si*, e sim apenas enquanto meio para preservação de espécies e ecossistemas. Contudo, nas últimas décadas, vários autores[22] têm defendido que os programas que lidam com animais selvagens deveriam ter como meta o próprio bem dos animais, buscando prevenir e minimizar o seu sofrimento e suas mortes.

Desde o surgimento da ética animal, seja no que diz respeito a animais domesticados ou selvagens, o foco tem sido geralmente os animais prejudicados por *práticas humanas*. Contudo, um número crescente de autores[23] tem chamado a atenção para o modo como os animais são prejudicados por *processos naturais*, sobretudo os animais que vivem na natureza, e têm proposto pesquisar meios de diminuir esses danos. O argumento central dessa proposta é o de que, se realmente nos importamos com os animais, não limitaremos nossa preocupação aos danos causados por humanos, pois, para os animais não faz diferença se o que lhes causa mal é um humano ou, digamos, a fome ou doenças. Em termos mais detalhados, o argumento central é o seguinte[24]: se o que dá razões para evitar prejuízos é o fato de estes serem algo negativo, e se o que dá razões para buscar benefícios é o fato de estes serem algo positivo, então, a *força* dessas razões depende da *magnitude* dos prejuízos e benefícios em jogo, e não de se sua origem é antropogênica ou natural. Em outras palavras, temos razões para priorizar evitar o prejuízo maior e para buscar o benefício maior, independentemente de terem origem em práticas humanas ou em processos naturais. Assim, a situação dos animais selvagens vítimas de processos naturais é tão importante quanto seria se fossem danos antropogênicos equivalentes.

Nesta seção e nas próximas duas veremos o debate sobre a proposta de reduzir o sofrimento e as mortes dos animais selvagens[25]. Neste item discutiremos as objeções[26] que afirmam que não há necessidade de ajudá-los e as respostas que têm sido dadas a essas objeções.

---

[22] Ver por exemplo Sapontzis (1984), Bonnardel (1996), Cowen (2003), Horta (2010, 2017), Tomasik (2015), McMahan (2015),Torres Aldave (2015), Faria (2016), Johannsen (2020) e Cunha (2022).
[23] Ver nota anterior.
[24] Para o argumento em detalhes, ver o capítulo 5 do Volume VII desta coleção.
[25] Este foi o tema do Volume VII desta coleção.
[26] Para objeções à proposta, ver Taylor (1986), Callicott (1980), Baldner (1990), Kirkwood e Sainsbury (1996), Everett (2001), Bovenkerk et. al. (2003), Clement (2003), Simmons (2009), Hills (2010) e Groff e Ng (2019).

Objeção	**Como a objeção tem sido respondida**
Não há necessidade de ajudar os animais na natureza: basta parar de prejudicá-los, pois, se deixarmos a natureza seguir o seu curso, os animais geralmente terão vidas predominantemente positivas. (VII, cap. 3).	Os animais na natureza são altamente prejudicados pelos processos naturais. Desnutrição, fome, sede, doenças, lesões físicas, estresse psicológico, eventos meteorológicos hostis, desastres naturais e vários tipos de conflitos entre animais são a norma na natureza. Além disso, a vasta maioria das espécies de animais se reproduz maximizando os filhotes (em ninhadas que vão desde milhares até muitos milhões, dependendo da espécie). Em períodos de aproximada constância populacional, é possível deduzir que, em média, a cada geração está sobrevivendo um único descendente por adulto (isto é, apenas dois por ninhada). Todo o restante da ninhada nasce geralmente apenas para experimentar sofrimento extremo e morrer de modo bastante prematuro[27]. Por conta desses fatores, a quantidade de animais que sofrem e morrem em decorrência dos processos naturais é tão gigantesca que faz até mesmo os números da exploração animal ficarem pequenos em comparação[28].
Muitos ovos são destruídos antes de formarem seres sencientes. Assim, poucos animais são prejudicados. (VII, cap. 3).	Mesmo que isso acontecesse com a vasta maioria dos ovos, ainda seria uma quantidade gigantesca de indivíduos que nasceria para viver uma vida na qual predomina largamente o sofrimento. Por exemplo, mesmo que 90% dos 2 milhões de ovos da posta de um bacalhau fossem destruídos antes de formarem seres sencientes, os 10% restantes ainda seriam 200.000 indivíduos.
A maioria dos animais morre muito jovem, e nesse estágio ainda são pouco capazes de sofrer. Portanto, são pouco prejudicados pelo que lhes acontece. (VII, cap. 3).	Não há evidências de que, por serem muito jovens, sejam pouco capazes de sofrer. Pelo contrário, dado que a maior parte desses animais é *precocial*, é bem provável que sua capacidade de sentir seja muito aguçada nesse estágio, pois, do contrário, provavelmente tais espécies não mais existiriam[29]. E mesmo que fossem pouco capazes de sofrer, isso não quer dizer que foram pouco desafortunados, pois a morte prematura agrava o dano da morte (viveram vidas curtas e repletas de sofrimento).

[27] Para uma análise detalhada sobre essa questão, ver Horta (2010) e Cunha (2022).
[28] Para uma comparação, ver Tomasik (2019).
[29] Sobre senciência em animais juvenis, ver Ética Animal (2022).

7. O debate sobre a proposta de ajudar os animais selvagens (parte 1)

Nesta seção continuaremos a abordar as objeções mais comuns à proposta de ajudar os animais selvagens e como essas objeções têm sido respondidas.

Objeção	**Como a objeção tem sido respondida**
Não devemos minimizar danos naturais porque essa questão está fora do escopo da ética, uma vez que nem os processos naturais nem os animais são responsabilizáveis. (VII, cap. 2, 15, 16).	É contraditório afirmar que a questão dos danos naturais está fora do escopo da ética e depois dizer que *não devemos* minimizar esses danos. Além disso, o fato de os processos naturais e os animais não serem responsabilizáveis é irrelevante, uma vez que quem tem que decidir somos *nós*, não eles. Quando humanos são as vítimas em situações similares, não é dito que não devemos socorrer as vítimas só porque os processos naturais e os animais não são responsabilizáveis.
Intervir na natureza (isto é, no território natural e em processos naturais) é sempre errado, pois é uma atitude arrogante. Trata-se de "brincar de deus". (VII, cap. 6).	Há muitas intervenções na natureza que são aceitas por quase todas as pessoas. Por exemplo, aquelas feitas para beneficiar humanos (medicina, agricultura, construção de moradias, escolas, hospitais, bibliotecas etc.) e para alcançar metas ambientalistas (intervenções para preservar espécies raras, para manter os ecossistemas em certa configuração etc.). Se alguma dessas intervenções é justificável, então não faz sentido dizer que é errado ajudar os animais selvagens só porque envolveria intervir na natureza.
É errado influenciar no destino desses animais. (VII, cap. 6).	Estaremos influenciando o destino desses animais de qualquer maneira, quer decidamos ajudar, quer decidamos não ajudar.
A proposta é antropocêntrica, pois surge dos humanos. (VII, cap. 7).	O fato de uma proposta ser antropo*gênica* (isto é, surgir dos humanos) não significa que seja antropo*cêntrica* (isto é, que sua meta é centrada em beneficiar humanos). A proposta em questão visa beneficiar os animais. Portanto, não é antropocêntrica.
Quanto menos influência humana, melhor para os animais. (VII, cap. 8)	Não necessariamente. Teria de ser avaliado, caso a caso, se é agir ou se omitir aquilo que possui os melhores resultados para os animais. Não há base para dizer que se omitir é sempre melhor.

Devemos reduzir a influência humana no mundo, mesmo em situações nas quais reduzi-la seria pior para os animais. (VII, cap. 8).	É contraditório dizer que devemos reduzir a influência humana porque ela prejudica os animais, e em seguida dizer que devemos reduzi-la mesmo quando fazê-lo for pior para os animais. Para fundamentar tal tese, o que teria de ser demonstrado é que a influência humana é errada *em si*, com total independência de como os animais são afetados. Entretanto, a objeção em questão já assume que tal tese está correta, em vez de demonstrá-la.
A partir de nossa perspectiva humana, não conseguimos saber o que é melhor para os animais. Logo, o que é melhor para os animais é deixar a natureza seguir o seu curso. (VII, cap. 7).	É contraditório dizer, primeiro que não podemos saber o que é melhor para os animais, e depois dizer que sabemos que o melhor para eles é deixar a natureza seguir o seu curso. Além disso, nas situações em que a proposta de ajudar os animais selvagens visa intervir, nós sabemos o que é melhor para os animais. Seria absurdo dizer que talvez o melhor para os animais seria terem seus corpos queimados, morrerem de inanição, de doenças, nascerem para terem apenas sofrimento etc.
Ajudar violaria a liberdade dos animais. (VII, cap. 10).	Pelo contrário. Ajudar é a única maneira de garantir que eles possam exercer sua liberdade, pois para isso precisam estar vivos e livres de sofrimento extremo. Poderia ser objetado que por vezes a proposta requer intervir na liberdade deles (por exemplo, para vaciná-los). Mas, se o grau de liberdade depende do quanto alguém pode realizar o que quer, restringir a liberdade deles em certo momento pode ser necessário para garantir que possam continuar a exercê-la.
Ajudá-los pode criar neles uma dependência dos cuidados humanos. Logo, não devemos ajudá-los. (VII, cap. 11).	Essa objeção não se aplica à maioria das intervenções, pois visam diminuir a quantidade de nascimentos, nem à proposta de suspender práticas que fazem os processos naturais maximizarem o sofrimento e mortes. Mesmo intervenções que ajudam animais já nascidos não fazem com que percam a habilidade que já possuem, nem impedem que a adquiram. Não ajudar é que faria os animais não poderem exercer a habilidade de buscar alimento ou de a adquirirem, pois morreriam. Mesmo se ajudar criasse nos animais uma dependência dos cuidados humanos, isso ainda seria melhor para os animais do que sofrerem mais e morrerem logo.

A proposta de ajudá-los é paternalista. Logo, não devemos ajudá-los. (VII, cap. 12).	Se uma ação é paternalista quando visa *beneficiar* o afetado, mas é contra o que ele *prefere*, então ajudar os animais na natureza só seria paternalista se eles preferissem não ser ajudados em situações de inanição, doenças, acidentes, incêndios, enchentes etc. Mas, esse não é o caso. É claro, por vezes os animais fogem de tentativas de ajudá-los. Mas isso não mostra que preferem não ser ajudados (fogem por não entenderem que se está ali para ajudar). E mesmo que houvesse algum animal que preferisse ficar em uma situação na qual teria o seu sofrimento aumentado, muito provavelmente não estaria ele em uma posição epistêmica favorável a enxergar o que é melhor para o seu bem-estar em longo prazo. Portanto, mesmo que ajudá-lo fosse paternalista, seria o tipo de paternalismo justificado.
Não devemos ajudá-los, pois o sofrimento possui valor instrumental (isto é, ajuda o indivíduo a evitar aquilo que o prejudicaria). (VII, cap. 13).	No caso da imensa maioria dos animais que sofre na natureza devido aos processos naturais, o sofrimento, em vez de ajudá-los a fomentar o seu bem-estar, apenas os prejudica (pois têm sofrimento extremo desde o nascimento até à morte bastante prematura por conta do sofrimento). Além disso, quando o sofrimento ajudasse os animais a alcançarem algo de positivo, há razões para pesquisar como fazer com que alcancem tal estado positivo sem que, para isso, precisem sofrer (é por isso que preferimos receber anestesia antes de uma cirurgia).
A proposta vê os humanos como algo separado da natureza. (VII, cap. 14).	Pelo contrário. É a ideia de que os humanos não devem intervir no território natural que parece ver os humanos como algo separado da natureza. Se enxergarmos os humanos como parte do mundo natural, então os resultados influenciados por práticas humanas não deixam de ser (nem são menos) naturais.
A natureza não é boa nem má. Os processos naturais não são agentes imputáveis. Portanto, não temos razões para ajudar. (VII, cap. 2, 15, 16).	É verdade que os processos naturais não são agentes imputáveis. Mas, isso não faz com que não tenhamos razões para prevenir e minimizar os efeitos negativos que decorrem dos processos naturais (isso já é amplamente aceito quando os humanos são vítimas dos processos naturais). A responsabilidade moral recai sobre nós, em ter que decidir ajudar ou não ajudar.

A natureza é indiferente ao sofrimento dos animais. Ecossistemas surgem, perduram e desaparecem com total indiferença ao sofrimento e morte dos animais. (VII, cap. 2, 15, 16).	Sim, mas isso não justifica que nós também o sejamos. Os ecossistemas também surgem, perduram e desaparecem com total indiferença ao sofrimento humano, mas isso não justifica sermos indiferentes ao sofrimento. A objeção em questão assume que o modo como acontecem os fenômenos naturais deveria ser um modelo do que deveríamos fazer. Ao fazer isso, ela dá um salto injustificado, de *descrever* como as coisas *são*, para *prescrever* como *deveriam* (moralmente) *ser*.
Devemos respeitar a natureza dos animais selvagens, e isso requer largá-los à própria sorte. (VII, cap. 17).	Temos de perguntar: por que devemos respeitar a natureza de alguém? Se a resposta for "porque fazê-lo o beneficiaria", então é falso que respeitar a natureza dos animais selvagens requer largá-los à própria sorte, pois isso provavelmente os prejudicaria. Por outro lado, se a resposta for "porque sim, mesmo quando isso os prejudicaria", então não se está a dar nenhuma razão para explicar por que respeitar a natureza de alguém seria mais importante do que evitar prejudicá-lo.
Intervir em conflitos entre animais poderia piorar ainda mais a situação (por exemplo, intervir na predação poderia gerar uma explosão populacional das presas). (VII, cap. 18, 31).	Em qualquer caso onde intervir tiver uma boa probabilidade de piorar ainda mais a situação por conta dos desdobramentos de consequências, a proposta de ajudar os animais selvagens prescreveria não intervir. Entretanto, isso não significa que intervir sempre terá piores consequências. Por exemplo, ao se diminuir a produtividade primária, a tendência é haver uma diminuição geral das populações, pois é um tipo de intervenção "de baixo para cima" na cadeia alimentar.
A proposta implicaria em intervir em conflitos entre animais, e isso é errado mesmo quando fazê-lo melhorar a situação. (VII, cap. 18, 31).	Essa objeção assume que a ação correta por vezes tem consequências piores do que outros cursos de ação disponíveis. Entretanto, essa tese teria de ser demonstrada, e a objeção já a assume como correta de antemão. Além disso, quando humanos são vítimas de animais, essa tese não é defendida. Quando humanos são as vítimas é defendido que é sempre certo ajudar, independentemente das consequências. Quando os animais são as vítimas, é defendido que é sempre errado ajudar, mesmo que as consequências de não ajudar sejam piores. Isso é especismo.

Essa é uma questão para a ecologia responder, não para a ética. Se aplicarmos o que diz a ecologia, valorizaremos espécies, ecossistemas e o equilíbrio natural, e não essa busca por evitar sofrimento e mortes de seres sencientes. (VII, cap. 19).	*Descrever* o que acontece nos ecossistemas naturais é uma tarefa para a ecologia. Porém, quais metas deveríamos buscar (por exemplo, se é o bem dos seres sencientes ou se são valores ambientalistas) é uma questão para a área da *ética*. Nenhuma ciência descritiva tem a resposta para essa questão. Os defensores dos animais não rejeitam o conhecimento em ecologia (aliás, dependem dele para ajudar os animais selvagens de modo seguro). Mas, a ecologia jamais prescreveria que devemos valorizar espécies, ecossistemas, a biodiversidade ou qualquer outra coisa, pois ela apenas *descreve* – como qualquer ciência, ela não é sobre quais metas devemos almejar. Quem é contra ajudar os animais selvagens e afirma que está "apenas aplicando o que a ecologia diz" está a disfarçar uma posição moral ambientalista de descrição moralmente neutra.
O que importa são os ecossistemas e as espécies, e não os animais. Então, se todo esse sofrimento e mortes não extingue espécies nem ameaça ecossistemas, não precisamos nos preocupar. (VII, cap. 20).	Se a questão da consideração moral existe porque, com nossas decisões, é possível beneficiar ou prejudicar os afetados por elas, então para alguém ser moralmente considerável, é suficiente que seja passível de ser prejudicado/beneficiado. Todo ser senciente, por ser capaz de experimentar certos estados como positivos e outros como negativos, é passível de ser prejudicado/beneficiado. Se é assim, então cada ser senciente importa *por si*. A tese de que cada ser senciente importa por si é muito menos controversa do que a tese de que espécies e ecossistemas importam em si.
Mesmo que os animais importem, ajudar conflitaria com metas ambientalistas (como manter o ecossistema em certas configurações), e isso torna errado ajudar. (VII, cap. 20).	Na vasta maioria dos casos não haveria conflito de metas, pois os programas de ajuda aos animais selvagens não alterariam as propriedades dos ecossistemas que são valorizadas pelo ambientalismo: apenas fariam com que houvesse menos sofrimento para os habitantes desses ecossistemas. Há vários programas, inclusive, que realizariam ambas as metas. Por exemplo, a vacinação de abelhas[30] previne que uma quantidade enorme de animais sofra por conta de doenças e também ajuda na conservação de espécies.

[30] Sobre vacinação de abelhas, ver Raukko (2018).

Mas, claramente há casos em que ajudar conflitaria com metas ambientalistas. Por exemplo, os ambientalistas podem querer manter apenas a vegetação nativa do local, mas pode ser que inserir vegetação não nativa diminuísse o sofrimento total dos animais que ali vivem. Nesses casos, não seria errado ajudar? (VII, cap. 20).	Haver conflito por si só é insuficiente para fundamentar a conclusão de que não devemos ajudar. Teria de ser mostrado: (1) que devemos acatar as metas ambientalistas e que, (2) essas metas são mais importantes do que os interesses básicos dos animais (como não sofrer e não morrer). Mesmo que o ponto 1 fosse demonstrado, poderiam ser endereçadas razões para se rejeitar o ponto 2. Por exemplo, poderia ser dito que somente os seres sencientes são prejudicados pelo sofrimento e pela morte, e que esses prejuízos são particularmente graves. Assim, quando houvesse conflito, haveria razões para se priorizar os interesses básicos dos seres sencientes. Isso já é aceito pelos ambientalistas no caso humano: defendem limitar interesses não básicos de humanos (estéticos, econômicos, recreativos etc.) para alcançar suas metas, mas não defendem que isso justifica causar sofrimento e mortes a humanos, ou deixar de ajudá-los quando são vítimas de processos naturais.

8. O debate sobre a proposta de ajudar os animais selvagens (parte 2)

Nesta seção veremos a última parte das objeções mais comuns à proposta de diminuir o sofrimento e as mortes dos animais selvagens que tem origem em processos naturais e as respostas que têm sido dadas a elas. Discutiremos agora objeções que negam que sejamos moralmente responsáveis por fazer algo, ou que questionam a praticidade de tal proposta.

Objeção	**Como a objeção tem sido respondida**
É errado ajudar, pois a humanidade é moralmente responsável apenas por práticas humanas. (VII, cap. 21)	Mesmo se fosse esse o caso, isso significaria apenas que *não há dever* de ajudar (e não, que *é errado* ajudar). Ajudar poderia ser ainda permissível, ou mesmo louvável. Além disso, poderia ser dito que somos moralmente responsáveis por uma decisão toda vez que ela for determinante para os resultados serem dessa ou daquela maneira, e isso não se limita a práticas humanas. Por exemplo, se os médicos têm *obrigação* de atender vítimas de doenças causadas naturalmente, então é falso que somos moralmente responsáveis apenas por práticas humanas.

Não temos relação próxima com esses animais. Por isso, a humanidade não tem obrigação de destinar recursos para ajudá-los. (VII, cap. 21)	A ausência de relação próxima é insuficiente para mostrar que a humanidade não tem obrigação de destinar recursos para ajudá-los, pois nossa decisão por ajudar ou não ajudar, mesmo que à distância, influencia diretamente em sua situação (o mesmo acontece em relação a vítimas humanas de desastres naturais em locais distantes, por exemplo). Também não temos relação de proximidade com os animais explorados, mas isso não faz com que deixemos de ter obrigação de não prejudicá-los, pois nossa decisão à distância afeta-os diretamente. Entretanto, o mesmo é verdade em relação aos animais que estão na natureza.
Há um dever geral de ajudar, mas não essa causa em especial. (VII, cap. 21)	Rejeitaremos essa posição se aceitarmos que devemos priorizar as causas proporcionalmente ao número de vítimas, ao montante total de sofrimento e ao grau com que a causa é negligenciada. Segundo esses critérios, a causa que visa diminuir o sofrimento dos animais selvagens deveria receber uma grande atenção.
A proposta é exigente demais. (VII, cap. 21)	Tal proposta exigiria muito pouco de cada pessoa, pois quem faria as intervenções seriam os profissionais que já trabalham nesse campo (como biólogos e etólogos). Cada pessoa teria apenas o dever de chamar a atenção para a importância dessa questão e reivindicar que recursos fossem empregues em tratá-la. Os profissionais das ciências da vida, por sua vez, continuariam a fazer o seu trabalho normalmente, com a diferença que agora suas pesquisas seriam direcionadas por uma preocupação direta com o bem dos animais.
Ajudar os animais domesticados é prioritário, pois temos uma dívida histórica para com eles por conta da domesticação. Por isso, não devemos ajudar os animais selvagens. (VII, cap. 22).	Mesmo se ajudar os animais domesticados fosse prioritário, isso não fundamentaria negar o dever de ajudar os animais selvagens (muito menos proibir ajudá-los). Além disso, se a prioridade depende do quão grave é a situação das vítimas e do número de vítimas, isso não necessariamente coincide com o critério da dívida histórica. Cada animal selvagem experimenta também sofrimento extremo, e estão em quantidade vastamente maior do que os domesticados. Por fim, também poderia ser argumentado que temos uma dívida histórica para com os animais selvagens, pois os benefícios de que desfrutamos surgiram de intervenções na natureza, e deixamos os animais selvagens sujeitados aos processos naturais.

Essa proposta deve ser rejeitada porque envolveria esterilização, e os animais têm direito de não sofrer interferência no próprio corpo contra sua vontade. (VII, cap. 29).	Três respostas. (1) Há formas de minimizar os danos naturais que não envolvem esterilizar: vacinar, tratar doenças, fornecer água, comida, abrigo, socorro em desastres naturais, não recriar as condições para a maximização dos nascimentos etc. (2) Respeitar o alegado direito à não esterilização resultaria em muito mais sofrimento e mortes do que não respeitá-lo (pois implicaria a maximização de seres que nasceriam apenas para sofrer e morrer prematuramente), e violaria então a integridade física e a vida de (muitos) terceiros. (3) A esterilização de animais como cães e gatos (que tem em média 4 ou 5 filhotes por ninhada) é amplamente aceita por defensores dos animais. No caso dos animais selvagens que têm milhares ou milhões de filhotes por ninhada, temos razões muito mais fortes para justificar a esterilização.
Não há o que fazer para ajudar. (VII, cap. 26).	Os animais já vem sendo ajudados com vacinação e tratamento de doenças, em incêndios e em outros desastres naturais, com assistência a animais órfãos, resgate de animais presos e programas para atender as necessidades básicas dos animais[31].
Não há o que fazer em larga escala (VII, cap. 18, 24, 31, 36, 37).	Muitas coisas poderiam ser feitas em larga escala. Por exemplo, poderiam ser estudados quais elementos no ambiente tendem a reduzir a produtividade primária (e, por conseguinte, o sofrimento total). Além disso, poderiam ser evitadas as práticas humanas que contribuem para que os processos naturais maximizem a quantidade de nascimentos (e, por conseguinte, o sofrimento). Só isso já reduziria enormemente a quantidade de animais que nasceria apenas para sofrer.
Não há como ajudar todos. Logo, não devemos ajudar nenhum. (VII, cap. 25).	Sim, é verdade que não há como ajudar todos. Mas, para cada animal ajudado, a ajuda faz toda diferença. Também não há como ajudar todos os animais domesticados, nem todos os humanos, mas isso não implica que não devemos ajudá-los. Algo assim só é dito no caso da ajuda a animais não humanos por conta da prevalência do especismo. Cada um de nós não rejeitaria ser ajudado só porque não é possível ajudar a todos os que precisam. Portanto, tal posição viola a imparcialidade.

[31] Para uma lista de programas de ajuda que já vem sendo conduzidos, ver Ética Animal (2023 [2020], p. 69-97).

Devemos primeiro resolver os problemas que os humanos causam aos animais. Se não conseguimos resolver nem os problemas que os humanos causam aos animais, que dirá resolver os danos causados por processos naturais. (VII, cap. 25).	Se nossa meta é ajudar da maneira mais eficiente possível não devemos nos basear na origem do dano (se é ou não causada por humanos), e sim, na quantidade de benefício que poderia ser produzido com cada estratégia. Não é necessário resolver todos os (ou mesmo algum dos) problemas causados por humanos para fazer algo pelos animais vítimas de processos naturais. Ajudar animais vítimas de processos naturais não é necessariamente mais difícil do que ajudar animais vítimas de práticas humanas. Na verdade, em alguns casos pode ser mais fácil, pois a resistência pode ser menor. O que devemos fazer é investigar onde nossos recursos, se aplicados, produziriam um bem maior (por exemplo, ajudariam mais vítimas, ou ajudariam as que estão na pior situação etc.), e não, investigar se o dano teve origem em práticas humanas ou em processos naturais.
O problema tem tantas vítimas que, mesmo que conseguíssemos ajudar em larga escala, ainda seria uma porcentagem pequena do problema (VII, cap. 25).	A porcentagem não importa, e sim, a quantidade real de benefício que poderíamos produzir. Por exemplo, suponha que com um mesmo recurso podemos, ou ajudar 90% dos animais do problema A, ou ajudar em igual medida 0,1% dos animais do problema B (que estão todos em uma situação igualmente ruim à dos animais do problema A). Se nos guiarmos pela porcentagem, ajudaremos os 90%. Mas, suponhamos que o problema A tenha um trilhão de animais, e o problema B tenha um quatrilhão. O ponto é: 90% de um trilhão são 900 bilhões, enquanto 0,1% de um quatrilhão é um trilhão. Resolver 0,1% do problema B é ajudar 100 bilhões de animais a mais, com o mesmo recurso.
E difícil prever as consequências de longo prazo. Ajudar poderia piorar as coisas ainda mais. Melhor não tentar ajudar. (VII, cap. 24).	Se é difícil prever as consequências de longo prazo, então não podemos saber que com certeza não ajudar tem as melhores consequências. O que teríamos de fazer é cada vez mais pesquisar a fundo como se dão as interações nos ecossistemas (dos animais entre si e com o seu entorno). Fazendo isso, aumentaria cada vez mais o nosso conhecimento sobre a probabilidade dos desdobramentos de consequências de longo prazo, o que permitiria planejar programas de ajuda cada vez mais seguros e eficientes.

A natureza já se equilibra, e isso coincide com o que é melhor para os animais. Melhor não intervir. (VII, cap. 24).	Na verdade, naturalmente as populações flutuam enormemente, de maneira quase sempre irregular. Além disso, uma situação pode ser estável e ser terrivelmente ruim para os animais afetados. Por exemplo, situações nas quais ao longo de gerações sobrevivem em média apenas dois filhotes por ninhada são equilibradas nesse sentido mas, dados os tamanhos gigantescos das ninhadas, é também um cenário no qual são maximizados o sofrimento e as mortes prematuras.
Mas, se houvesse menos equilíbrio, haveria ainda mais sofrimento (VII, cap. 24).	Não necessariamente. Tudo depende de como o grau de equilíbrio ou desequilíbrio influenciaria outros fatores que afetam diretamente os animais (como a quantidade de nascimentos e em quais espécies, disponibilidade de alimentos e de abrigo, quantidade de doenças e de conflitos etc.). Assim, se o objetivo é o melhor para os animais, devemos investigar diretamente esses fatores, e não o grau de equilíbrio. Além disso, como os ecossistemas tendem a se equilibrar em altos níveis de produtividade de plantas e de animais, as perturbações provavelmente tendem a reduzir, em vez de aumentar o sofrimento.
Não devemos ajudar esses animais porque fazê-lo impediria que os genes mais adaptados prevalecessem. (VII, cap. 23).	Os traços mais eficientes em passar os genes adiante não necessariamente beneficiam seus portadores ou seus descendentes. Por exemplo, o traço de maximizar a quantidade de filhotes é muito eficiente em maximizar a transmissão genética, mas nascer membro de uma espécie que se reproduz dessa maneira é ter suas chances de sobrevivência drasticamente diminuídas. Além disso, a quantidade de sofrimento e de mortes naturais é tão gigantesca que, mesmo se ajudar os animais implicar em os membros das gerações futuras não terem os genes mais adaptados possíveis, isso ainda teria provavelmente um saldo muito menos negativo do que deixar a natureza seguir o seu curso. Ademais, várias formas de intervenção não impediriam que os genes mais adaptados prevalecessem, como é o caso da esterilização e da pesquisa sobre quais tipos de elementos no ambiente resultam em menor quantidade de nascimentos nas espécies cujos membros comumente têm vidas negativas. Por fim, se fosse aceitável o que a objeção propõe, todos nós deveríamos ser largados à própria sorte para que só os humanos mais adaptados passassem os genes adiante.

Essa proposta não pode ser cientificamente bem informada. (VII, cap. 19, 27).	Os dados da ciência da ecologia têm sido usados predominantemente para alcançar metas antropocêntricas e ambientalistas, mas poderiam ser usados também para orientar programas que visam prevenir o sofrimento dos animais. Além disso, à medida que progredisse o desenvolvimento da área da biologia do bem-estar[32] (que estudaria os animais em seus ambientes do ponto de vista do que lhes afeta positiva ou negativamente, e não enquanto componentes de ecossistemas ou exemplares de espécies) haveria cada vez mais dados que poderiam informar cientificamente os programas de ajuda.
Não estamos em condições de saber quando uma vida vale ou não a pena. Podemos achar que uma vida não vale a pena e estarmos enganados. Logo, é melhor não intervir. (VII, cap. 32).	Imaginemos que nos fosse oferecida a chance de renascermos para viver uma vida repleta de sofrimento extremo. Se não conseguíssemos avaliar que essa vida não vale a pena, ficaríamos em dúvida sobre se vale a pena aceitar tal proposta ou não. A situação da vasta maioria dos animais na natureza é desse tipo. Diante disso poderia ser objetado que, mesmo se a vida de alguém até certo momento foi péssima, ainda é possível melhorá-la. Isso é verdade, mas então essa é uma razão para se tentar ajudar os animais selvagens. Além disso, a meta de melhorar a vida dos seres que já existem não implica rejeitar a meta de prevenir novos nascimentos. Isso porque, quanto maior a quantidade de nascimentos, mais difícil melhorar a vida de cada um dos indivíduos nascidos.
Se as vidas dos animais selvagens são cheias de sofrimento, ajudá-los seria apenas prolongar a sua agonia. Melhor não intervir. (VII, cap. 33).	O fato de suas vidas serem repletas de sofrimento deve-se a estarem em um ambiente onde as condições para alguém sobreviver por muito tempo são completamente desfavoráveis. Se criamos condições para que consigam sobreviver por mais tempo, as chances de terem uma vida significativa aumentam. Prolongar suas vidas só resulta em algo pior (do que morrerem) se não fizermos nada para evitar outras formas de sofrimento que estarão sujeitos. Além disso, aquilo que lhes causa sofrimento geralmente também lhes causa a morte. Se oferecermos tratamento para tais males, estaremos a prolongar-lhes a vida, mas também a aumentar os seus níveis de bem-estar. Além disso, também é falso que todas as intervenções prolongam as vidas dos animais: muitas apenas previnem novos nascimentos.

[32] Sobre biologia do bem-estar, ver Faria e Horta (2020) e Soryl et. al. (2021).

Essa proposta deveria ser rejeitada porque implicaria em proibir tratar o parasitismo (pois fazê-lo mataria muitos para salvar apenas um). (VII, cap. 30).	Quando os parasitas não são sencientes, e o hospedeiro é, mesmo que tratar o parasitismo resulte em mais mortes, a situação resultante é melhor, pois a morte não é um dano para tais parasitas. No caso dos parasitas sencientes, teria de ser avaliado se suas vidas seriam minimamente significativas. Se não forem (e não for possível torná-las), então a morte não é para eles um dano maior do que continuarem vivos. Mesmo se em certo caso os parasitas fossem mais prejudicados se morrerem, e a decisão correta for não tratar o hospedeiro, ainda assim, não se poderia fazer oposição alguma à prevenção de futuros casos de parasitismo (por exemplo, por meio de esterilização), pois deixar de produzir novos seres não é o equivalente de matar seres que já existem. Além disso, não tratar o parasitismo provavelmente resultaria em um maior número de mortes e sofrimento ao longo do tempo. Quase a totalidade dos parasitas se reproduz maximizando a quantidade de filhotes. Se forem sencientes, o resultado disso é também a maximização das mortes e do sofrimento para os próprios membros de tais espécies. Não tratar o hospedeiro resultará nos parasitas continuando a se reproduzir e a infectarem novas vítimas. Isso nos dá razões não apenas para tratar vítimas de parasitismo já infectadas, mas, principalmente, para prevenir o parasitismo em geral. Assim, é falso que a proposta de prevenir os danos naturais proibiria tratar casos de parasitismo.
A situação pode ser saldo positivo: o prazer dos poucos animais que vivem muito pode sobrepassar o sofrimento somado da vasta maioria. (VII, cap. 34).	Suponhamos que o saldo total fosse positivo. As razões para diminuir o sofrimento não diminuem por causa disso. Por exemplo, as razões para ajudar humanos morrendo de fome nos países pobres não enfraquecem só porque há humanos abastados nos países ricos. Além disso, mesmo quem acredita que tudo o que importa é o saldo total tem razões para priorizar eliminar sofrimento, pois uma unidade extra de recurso produz maiores aumentos no bem-estar quanto pior for a situação de quem o receberia. Assim, priorizar melhorar a situação dos que se encontram em situação negativa é mais eficiente para aumentar o saldo total.

O debate sobre a expansão da natureza	
A proposta que visa prevenir o sofrimento dos animais selvagens decorrente de causas naturais implica que expandir o território natural (florestas, por exemplo) é algo negativo. Por isso, ela é absurda. Devemos expandir o território natural porque os seres sencientes precisam dele enquanto recurso. (VII, cap. 37).	A preocupação com seres sencientes (da geração atual e/ou futuras) não aprovaria a expansão, pois a quantidade dos seres que nasceriam apenas para sofrer seria sempre muito maior do que a dos que estão vivos agora ou dos que nasceriam para ter vidas positivas e precisariam do meio ambiente enquanto recurso. A única maneira de defender a expansão é a partir de uma visão segundo a qual é melhor uma história de mundo com uma maior quantidade de sofrimento e de mortes prematuras de seres sencientes. Mas, isso é muito difícil de ser defendido. Poderia ser objetado que expandir o território natural pode ser necessário para prevenir a extinção dos humanos, que são os únicos que podem prevenir os danos naturais. Essa é uma preocupação importante, mas também é possível que a presença humana venha a ter saldo negativo no futuro. Por exemplo, se no futuro a humanidade desenvolver a colonização espacial, recriaria em muitos outros locais os processos naturais que resultam na maximização do sofrimento e das mortes. Portanto, é incerto se a presença humana terá saldo positivo ou negativo ao longo da história. Além disso, mesmo que devamos prevenir a extinção humana, isso não implica necessariamente expandir o território natural, pois existem maneiras de prevenir mudanças climáticas sem criar novos ambientes como florestas. Um exemplo é buscar eficiência no uso de energia e por energias renováveis. Em suma, os casos em que a expansão poderia estar justificada são quando todas as outras opções resultariam em algo ainda pior. Se é que existem tais casos, são uma fração pequena das práticas de expansão do território natural.

Simulação do debate sobre a destruição da natureza	
A proposta de reduzir o sofrimento dos animais selvagens implica a matança altruísta? Isto é, implica destruir os habitats naturais (por exemplo, por meio da urbanização)? (VII, cap. 36).	Há divergência entre os proponentes de reduzir o sofrimento dos animais selvagens sobre se há ou não essa implicação. A seguir está a simulação de um debate que resume os principais argumentos de cada lado.
Contra a destruição	**A favor da destruição**
Ao destruirmos a natureza (por exemplo, com a urbanização), prejudicaremos muitos animais. O ideal seria reduzir nascimentos, vacinações, tratamento de doenças etc.	Esperar por soluções não letais (que podem demorar muito, ou mesmo nunca acontecerm) implicaria na morte e no sofrimento de muito mais animais do que a matança altruísta.
A defesa da matança altruísta faria as pessoas acharem absurda a consideração pelos animais. O efeito disso seria pior do que o efeito de esperar por soluções não letais, pois faria os humanos aumentarem os danos que causam aos animais.	Mesmo que a defesa da matança altruísta influencie os humanos a aumentarem os danos que causam aos animais, a destruição de habitats preveniria muito mais sofrimento e mortes do que a soma de todos os danos que os humanos causam.
Até o momento, os danos que os humanos causam são menores do que os danos naturais, mas isso pode mudar no futuro se os humanos expandirem o território natural na Terra ou para fora dela. Se a matança altruísta contribuir para que o sofrimento dos animais selvagens seja ainda mais negligenciado, e isso resulte na expansão da natureza, então a matança altruísta seria pior do que esperar por soluções não letais.	Isso mostra apenas que não devemos *defender* a matança altruísta, mas não que ela não deve ser *conduzida* (por exemplo, a urbanização poderia continuar). Além disso, se o risco maior é os humanos expandirem o território natural, então esse risco é maior se defendemos que é sempre errado destruir o território natural. A matança altruísta deixa bem claro que expandir o território natural não é algo bom.
Se a humanidade já tende a expandir a urbanização, não há necessidade de se defender a matança altruísta e, como defendê-la também apresenta riscos, melhor não defendê-la.	Talvez, mas ainda poderíamos incentivar a pesquisa sobre quais usos do solo têm maiores probabilidades de terem saldo positivo para os animais. Poderíamos incentivar essas mudanças e também mudanças nas práticas de consumo, assim como é feito quanto à exploração animal.

A ideia por trás da matança altruísta é tão distante do senso comum que dificilmente seria aceita (ela apenas criaria rejeição à proposta de diminuir o sofrimento dos animais selvagens). Por isso, o risco de defendê-la é tão alto. Assim, melhor manter uma regra absoluta contra a destruição de habitats naturais.	Se explicarmos ao público que menos habitats implica menos sofrimento e mortes, isso pode reduzir entusiasmo com políticas conservacionistas e de expansão do território natural. Suspender tais políticas não envolve gasto nem requer atividade alguma, então pode ser mais fácil de o público aceitar isso do que intervenções para reduzir o sofrimento.
Proponentes da destruição podem estar enviesados de maneira otimista em relação às probabilidades de consequências da matança altruísta. Podem estar enviesados desta maneira porque a matança oferece uma solução rápida. Isso pode fazê-los negligenciar as possíveis consequências negativas por conta de como ela influenciará as decisões de futuros agentes.	A inclinação contra intervenções violentas pode fazer com que avaliemos enviesadamente as probabilidades de consequências. Além disso, os danos no caso da matança altruísta ocorreriam por ação, e no caso de esperar por soluções não letais ocorreriam por omissão (mas poderiam ser muito maiores). Assim, devemos desconfiar da preferência por esperar por soluções não letais.

Nos capítulos 6, 7 e 8 vimos de maneira muito resumida um panorama geral do debate sobre as implicações éticas dos danos que os animais padecem em decorrência dos processos naturais. Como você deve ter percebido, é um debate repleto de nuances, e com questões que desafiam em alto grau a percepção comum sobre esse tema. Por isso, vale muito a pena pensar sobre essas questões com calma e mente aberta antes de rejeitar ou aceitar certa posição. Como mencionado, o Volume VII desta coleção discute cada um desses temas em detalhes, e contém muitas outras indicações de materiais que expandem ainda mais a discussão.

9. Quais critérios utilizar para ajudar de modo eficiente?

Suponha que temos o objetivo de tornar o mundo um lugar menos ruim, e que queremos fazê-lo da maneira mais eficiente possível. Quais critérios podemos utilizar para selecionar: (1) quais causas priorizar, (2) quais problemas priorizar dentro dessas causas e (3) para escolher as estratégias? A seguir está uma lista de critérios que têm sido propostos[33].

[33] Para uma discussão sobre esses critérios, ver Cunha (2021. p; 193-228), Dickens (2021) e Simčikas (2021).

Critérios	**Explicação**
Gravidade da situação. (VIII, cap. 1.2).	Normalmente é medida levando-se em conta ambos os fatores a seguir: (1) Quantidade de vítimas (2) O quão ruim é a situação de cada vítima
Quando um problema tem mais vítimas, mas em outro as vítimas estão em pior situação, como proceder? (VIII, cap. 1.2; XI, cap. 1.6 e 7).	Uma possibilidade é perguntar: (1) O quão pior precisa ser a situação da minoria para que tenham prioridade? (2) O quão maior precisa ser o número de vítimas que não estão na pior situação para que tenham prioridade? Entretanto, há várias outras possibilidades, que são abordadas em: VIII, cap. 1.2; XI, cap. 1.6, 7.
Tratabilidade do problema. (VIII, cap. 1.3).	Exemplo. Problema A: 900 mil vítimas. Problema B: 500 mil vítimas. As vítimas de A e B estão em situações igualmente ruins. Pela gravidade da situação, devemos priorizar A. Mas, suponha que, com os recursos que temos, podemos, ou ajudar 400 mil vítimas de A, ou ajudar em igual medida 450 mil vítimas de B. Assim, apesar de A ser uma situação pior, é B que apresenta a pior situação possível de ser melhorada.
Grau de negligência. (VIII, cap. 1.7).	Quanto maior a quantidade de pessoas já envolvidas em tentar resolver um problema, maior a probabilidade de o problema ser minimizado sem a nossa ajuda. E, quanto mais negligenciada uma causa, cada pessoa adicional faz mais diferença, pois ainda há várias oportunidades fáceis de se fazer uma diferença significativa que ainda não foram tentadas.
Tamanho do benefício a ser causado. (VIII, cap. 1.4).	Imagine que o problema A tem 100 vítimas com sofrimento de -50 e o problema B tem 90 vítimas com sofrimento de -40. Ou seja, A é mais grave. Ambos os problemas são igualmente negligenciados e é possível ajudar todas as vítimas de um ou de outro. Contudo, imagine que, com uma mesma quantidade de recursos, podemos: ou passar todas as vítimas de A de -50 para -49 (um alívio muito leve), ou passar todas as vítimas de B de -40 para -10 (um alívio considerável). Priorizando B causaríamos um bem maior com a mesma quantidade de recursos.

O tamanho do benefício é sempre o fator mais importante? (VIII, cap. 1.4).	Suponhamos que, no exemplo acima, a decisão fosse entre: ou passar as 100 vítimas de A de -50 para -30 (benefício total = 2.000, 20 por vítima), ou passar as 90 vítimas de B de -40 para -10 (benefício total = 2.700, 30 por vítima). Nesse caso, algumas pessoas diriam que devemos escolher a primeira opção (pois o benefício vai para as vítimas na pior situação e beneficia um número maior de vítimas), mesmo que na segunda opção produzamos um benefício maior (para cada vítima e na soma total).
Como saber quando pesa mais o tamanho do benefício e quando pesa mais a gravidade da situação? (VIII, cap. 1.2; XI, cap. 1.6 e 7).	Há várias possibilidades. Por exemplo: (1) estabelecer que um dos aspectos é um trunfo (absoluto ou até certo ponto); (2) *relação contínua*: não há trunfos, e cada aspecto têm, ou *peso fixo* (igual ou diferente), ou *peso variável*, no cálculo total; (3) combinar as abordagens 1 e 2: usar *trunfos* (absolutos ou até certo ponto) até uma *linha de corte* e a partir daí utilizar uma *relação contínua* (de peso *fixo* ou *variável*). Um exemplo de abordagem contínua (sem trunfos), com cada aspecto tendo peso variável é a abordagem com *retornos decrescentes*, onde o peso de cada aspecto diminui proporcionalmente à medida que é preenchido. Uma possibilidade nesse sentido seria buscar maximizar os benefícios, mas estabelecer que uma unidade de benefício tem mais valor quanto mais grave for o problema ao qual seria direcionado esse benefício.
Por que é crucial tentar estimar os efeitos de longo prazo? (VIII, cap. 1.5)	Comparando-se duas estratégias, é possível que uma cause mais benefícios inicialmente, mas que, levando-se em conta a história completa (e, portanto, os efeitos de longo prazo), seja a outra que causará um benefício total maior. Também é possível que uma estratégia cause grandes benefícios em curto prazo mas tenha efeitos negativos em longo prazo, podendo até mesmo ter um saldo total negativo.
Por que priorizar estratégias que atacam as causas (e não somente os sintomas)? (VIII, cap. 1.5 e 1.6)	Por exemplo, se compararmos uma estratégia que ajuda muitos animais caso estes se encontrem em um incêndio com outra que previne incêndios, provavelmente a segunda possui o melhor impacto ao longo do tempo. É por isso que combater o especismo tem um grande potencial de impacto positivo ao longo do tempo, pois ataca diretamente uma das principais causas dos problemas que afetam os animais (uma vez que o especismo faz as pessoas darem pouca importância à situação dos animais, seja dos explorados, seja dos selvagens).

10. Quais problemas afetam as maiores quantidades de animais?

A seguir, veremos os problemas que afetam as maiores quantidades de animais[34]

10.1. Animais explorados

Ativistas da causa animal, com o intuito de mostrar o quão grande é a quantidade de animais mortos para consumo, costumam dizer que cerca de 80 bilhões de animais são mortos mundialmente por ano. Entretanto, essa cifra diz respeito apenas a mamíferos e aves. A quantidade total de animais mortos é enormemente maior. A seguir estão alguns dados sobre mortes anuais de animais explorados em nível global.

Tipo de animal explorado	**Animais mortos mundialmente por ano**
Mamíferos e aves	Em torno de 80 bilhões[35]
Peixes criados em fábricas	Entre 51 e 167 bilhões[36].
Peixes capturados diretamente no mar	Entre 787 bilhões e 2,3 trilhões[37].
Animais aquáticos utilizados como ração para os peixes criados para consumo	Entre 462 bilhões e 1,1 trilhão[38].
Crustáceos criados em fábricas	Entre 255 e 604 bilhões[39].
Bichos-da-seda para produção de seda	Entre 420 bilhões e 1 trilhão[40]
Insetos mortos para consumo	Entre 2 e 3,2 trilhões[41]
Cochonilhas na produção do corante carmim	Entre 4,6 e 21 trilhões[42].
Camarões pescados diretamente no mar	Em torno de 25 trilhões[43]

A soma desses números sugere que são mortos algo entre 34 e 54 trilhões de animais anualmente em nível global. Isso significa que os 80 bilhões, normalmente mencionados pelos ativistas, representam apenas algo entre 0,1 % e 0,2% dos animais mortos na exploração.

[34] Mais sobre esse tema em IV, cap. 1; VIII, cap. 3.
[35] Our World in Data (2018), Sanders (2018).
[36] Fishcount (2019).
[37] Id.
[38] Id.
[39] Id.
[40] Rowe (2021).
[41] Rowe (2020b).
[42] Rowe (2020a).
[43] Waldhorn, Autric (2023).

10.2. Animais na natureza

Não há estatísticas sobre o número de animais na natureza que morrem anualmente em decorrência dos processos naturais. Mas, para termos uma ideia da diferença de proporção, podemos fazer uma comparação com as populações em um dado momento.

- A população total de animais sencientes na natureza em um dado momento estaria, de acordo com certas estimativas, entre 1 a 10 quintilhões de indivíduos[44].

- Comparemos, por exemplo, com a população mundial em um dado momento de animais criados como estoque para serem explorados (uma população total de 434 bilhões):

  - Vertebrados terrestres: 24 bilhões[45].
  - Peixes: 180 bilhões[46].
  - Camarões: 230 bilhões[47].
  - Total: 434 bilhões.

O quão maior é 1 a 10 quintilhões em comparação a 434 bilhões? Esses números são tão enormes que é difícil visualizar a diferença. Por isso, para entendermos é útil fazer uma analogia com o período de um ano. A soma das populações de animais criados para serem explorados representaria no máximo 14 segundos do ano. Todo o restante do ano (364 dias, 23 horas, 59 minutos e 46 segundos) seriam os animais na natureza. Isso nos dá uma dimensão aproximada do quão grande é a quantidade de animais na natureza. Como vimos, a vasta maioria desses animais têm vidas nas quais predomina largamente o sofrimento.

10.3. O futuro

Esses números, tanto dos animais prejudicados por práticas humanas quanto dos prejudicados por processos naturais, podem vir a ser astronomicamente maiores no futuro. Por isso, nos últimos anos vêm crescendo o debate sobre a importância de como nossas decisões afetam o futuro em longo prazo, como veremos no próximo capítulo.

---

[44] Ver National Museum of Natural History & Smithsonian Institution (2008) e Tomasik (2019a).
[45] Tomasik (2019).
[46] Fishcount (2019b).
[47] Waldhorn, Autric (2023).

11. Conceitos centrais no debate sobre a importância do futuro

11.1. O que são riscos-s?

Na atualidade, um número enorme de animais sofre intensamente, e em muitos casos, de formas que não existiam no passado. Da mesma maneira, no futuro é possível que surjam novas formas de prejudicar os seres sencientes de forma massiva, em uma escala astronomicamente maior do que a do sofrimento existente na atualidade. Um conceito central nesse debate é o de *riscos-s*[48]:

- *Riscos-s:* riscos de que no futuro ocorram eventos que resultem em sofrimento de magnitude gigantesca, que excede o sofrimento existente na Terra até agora[49].

11.2. Diferenças entre riscos-s e riscos-x

Riscos-x são sobre riscos de aniquilação da humanidade. *Riscos-s* são sobre cenários com sofrimento astronômico. Há riscos-s que não são riscos-x, pois há formas de sofrimento sobre seres sencientes não humanos que não ameaçam a humanidade[50].

11.3. Como medir a seriedade de um risco-s?

A seriedade de um risco-s é medida multiplicando-se *o quão ruim seria o cenário* pela sua *probabilidade de ocorrer* (o resultado é o seu *desvalor esperado*, ou DE)[51].

A tabela a seguir mostra alguns exemplos de riscos-s.

---

[48] Este é o tema do Volume IX desta coleção. Sobre riscos-s, ver Baumann (2017, 2022); Daniel (2017) e Tomasik (2015, 2019.).
[49] IX, cap. 1.2.
[50] IX, cap. 1.3.
[51] IX, cap. 1.4.

11.4. Exemplos de riscos-s

Exemplos de riscos-s	
Exemplo	**Explicação**
Aumento da exploração animal (IX, cap. 1.8.1).	Exemplos: (1) Expandi-la em escala (isto é, afetar um maior número de seres sencientes). (2) Torná-la qualitativamente pior (isto é, aumentar os danos sofridos por cada animal). (3) Criar novas formas pelas quais ela possa acontecer.
Expansão do sofrimento dos animais selvagens (IX, cap. 1.8.2).	Pode ocorrer devido a um aumento do número de animais na Terra ou devido à propagação intencional ou acidental da vida para fora dela[52].
Criação de novas formas de senciência (IX, cap. 1.8.3).	Um exemplo seria a criação de formas de senciência não biológicas. Tais seres, apesar de sencientes, poderão não ter rostos, e nem se movimentar ou gritar. Então, poderá ser difícil ter empatia por eles. Também pode acontecer de uma entidade digital ser senciente e nós não percebermos. Quantidades enormes desses seres podem vir a existir no futuro, pois criá-los para certas finalidades poderia envolver menos custos do que criar seres sencientes biológicos.

11.5. Os conceitos de especismo e de substratismo

Assim como o especismo é a discriminação baseada na espécie a qual alguém pertence, o substratismo é a discriminação baseada no tipo de substrato que compõe o corpo do ser (por exemplo, se é orgânico ou não orgânico). Assim como o *antropocentrismo* é uma forma de *especismo* (contra quem não pertence à espécie humana), o *carbonismo* é uma forma de *substratismo* (contra quem não é orgânico). O substratismo, tanto quanto o especismo, pode produzir sofrimento em quantidades astronômicas no futuro[53]. Por isso é importante enfatizar que os animais devem ser considerados porque são sencientes (e não, porque são animais ou porque são seres vivos), e que isso implica em considerar outros seres sencientes não orgânicos, caso vierem a existir.

[52] Para exemplos de projetos de expansão da vida para fora da Terra, ver Meot-Ner e Matloff (1979) e Burton (2004). Para uma crítica a essas práticas, do ponto de vista dos risco-s, ver O'brien (2022).
[53] Sobre isso, ver Tomasik (2015).

11.6. Classificação dos riscos-s

Riscos-s podem ser classificados quanto a vários aspectos[54]. Eis alguns exemplos:

Classificação dos riscos-s de acordo com a maneira como surgem[55]		
Tipo	**Ocorrem...**	**Exemplos**
Incidentais	Quando formas de alcançar certa meta geram bastante sofrimento, mas sem o sofrimento ser almejado por si. Os agentes podem até preferir uma alternativa sem sofrimento, mas não estar dispostos a pagar os custos.	Sofrimento como efeito da alta produtividade (como na pecuária industrial) ou para obter informações (como na experimentação animal).
Agenciais	Quando o agente deseja causar o dano enquanto fim.	Agentes sádicos ou dano como efeito de sentimentos de ódio entre grupos.
Naturais	Surgem sem ação de agentes.	Sofrimento decorrente do modo como acontecem os processos naturais.

Exemplos de outras classificações de riscos-s[56]	
Classificação	**Explicação**
Conhecidos e desconhecidos	Dependem de se conseguimos imaginá-los atualmente ou não (assim como os medievais não imaginariam que surgiria a bomba atômica, por exemplo).
Riscos-s desconhecidos de acordo com a maneira como surgem	
Incidentais	Quando mecanismos não conhecidos conduzirão a riscos-s incidentais.
Agenciais	Pode ser que os agentes venham a ter no futuro razões para causar dano, que ainda não conhecemos.
Naturais	Pode ser que o universo já contenha muito mais sofrimento do que se imagina.

[54] Essas classificações seguem as classificações de Baumann (2022, p. 13-19).
[55] IX, cap. 1.6.
[56] IX, cap. 1.7.

12. Identificando fatores de risco para os riscos-s

Uma das objeções à preocupação com os riscos-s é a dificuldade em estimarmos as consequências de longo prazo de nossas decisões. Uma resposta a essa objeção é apontar para a possibilidade de se investigar *fatores de risco*, que não são eles próprios riscos-s, mas aumentam muito as chances ou a severidade dos mesmos[57]. O conceito de fator de risco já é muito utilizado na medicina. Por exemplo, se alimentar mal e não fazer exercícios não são, em si, doenças, mas aumentam muito a probabilidade de várias doenças, ainda que não as impliquem necessariamente. Para saber que é bom evitar esses fatores de risco não é necessário saber como será a trajetória de saúde de cada indivíduo. Similarmente, mesmo que seja difícil estimar como será o futuro em longo prazo, podemos tentar identificar fatores de risco para os riscos-s e as ações que contribuiriam para evitá-los.

Alguns fatores de risco para os riscos-s
• Desconsideração por seres sencientes não humanos.
• Desconsideração por seres sencientes não biológicos.
• Demanda por produtos e serviços cuja produção prejudica seres sencientes.
• Expansão humana e aumento do poder tecnológico.
• O progresso tecnológico é muito mais rápido do que o progresso moral.

A seguir estão outros exemplos e a explicação do porquê são fatores de risco:

Fator	**Por que é um fator de risco**
Tecnologia avançada (IX, cap. 8.2.)	Muitos riscos-s só são possíveis por conta de novas tecnologias. Exemplos: (1) Criar seres sencientes digitais poderia resultar em quantidades enormes de sofrimento por conta da desconsideração por seres sencientes não biológicos. (2) A colonização espacial pode multiplicar vastamente a população de seres sencientes, que estariam sujeitos às decisões dos agentes e aos processos naturais. Há entre 100 e 400 bilhões de estrelas em nossa galáxia, e entre 100 e 200 bilhões de galáxias no universo. Sem colonização espacial, o sofrimento ficaria limitado ao da Terra (que já é enorme, mas minúsculo comparado ao que poderia surgir).

[57] Ver IX, cap. 8. Ver também Baumann (2022, p. 49-56).

Aversão à tecnologia (IX, cap. 8.3).	A tecnologia também oferece oportunidades para redução de sofrimento. Se fosse interrompido o progresso tecnológico, isso impediria o surgimento de riscos-s causados por humanos, mas não os riscos-s naturais (e também faria não haver tecnologia para impedir esses outros riscos-s).
Falta de esforços para reduzir riscos-s (IX, cap. 8.5).	Só podemos prevenir riscos-s se houver pessoas o suficiente se importando com isso. Talvez não seja necessário um número enorme de pessoas. Mesmo que esse número não seja muito grande, essas pessoas podem tentar compromissos com pessoas que possuem outros focos (mas que não são contrárias a prevenir riscos-s), e tentar fazer com que pessoas que possuem mais recursos, poder ou influência venham a querer prevenir riscos-s.
Esforços ineficazes para reduzir riscos-s. (IX, cap. 8.6).	Ter a vontade de reduzir os riscos-s não é o bastante. É preciso que os esforços sejam bem planejados. Alguns riscos relacionados a essas possibilidades são: (1) Se a causa pela redução dos riscos-s ficar associada a ideias muito controversas, isso pode gerar uma forte rejeição. (2) É possível que os decisores relevantes queiram prevenir riscos-s, mas as instituições políticas sejam ineficazes ou haja problemas de cooperação. (3) Pode ser que os decisores não percebam certos risco-s em estágios iniciais e, quando perceberem, já seja tarde demais.
Polarização conflito e hostilidade (IX, cap. 8.7 e 11).	A polarização em larga escala deixa pouco espaço para reflexão (sobre riscos-s ou qualquer outra coisa) e para compromissos mútuos. Ela também tem o potencial de resultar em conflitos e até mesmo em guerras, o que aumenta as chances de riscos-s agenciais.
Falta de segurança contra agentes malévolos (IX, cap. 8.8).	Indivíduos malévolos colocam sérios riscos quando alcançam posições de poder, o que não é incomum, pois possuem um desejo forte por poder e sua personalidade dá vantagens nessa busca. Esses riscos são aumentados se esses agentes tiverem acesso à tecnologia avançada. Há possíveis cenários futuros onde formas de contenção desses agentes (como leis e normas morais) poderiam ser ineficazes ou insuficientes (por exemplo, em um futuro com IA autônomas e poderosas, e/ou com a colonização espacial).

Assim como no contexto médico, essas catástrofes tem maior probabilidade de ocorrerem se vários fatores de risco coincidirem. Também as possibilidades de prevení-las aumentam se coincidem várias formas de prevenção. Falaremos das formas de prevenção a seguir.

13. Estratégias longoprazistas: amplas e direcionadas

Se nosso objetivo é que nossas decisões tenham o melhor impacto para todos os seres sencientes, precisamos levar em conta o seu impacto no longo prazo[58]. Em relação a isso, existem dois grupos principais de estratégias longoprazistas: amplas e direcionadas.

Estratégia	**Ampla**	**Direcionada**
De que consiste	Tentar ter o melhor impacto possível em uma grande diversidade de cenários.	Tentar ter o melhor impacto possível em cenários específicos.
Vantagem	Terão um impacto positivo em muitíssimos cenários, talvez em quase todos.	Podem ter um impacto muito grande se ocorrer o cenário que elas tratam.
Desvantagem	Esse impacto é mais reduzido do que o das estratégias direcionadas quando acontece o cenário para o qual elas são planejadas.	Podem ter um impacto muito reduzido ou mesmo nulo se acontecem outros cenários.

Os quadros a seguir mostram alguns exemplos de estratégias amplas e direcionadas:

Exemplos de estratégias amplas	
Tipo	Exemplo
Aumentar a consideração pelos seres sencientes. (IX, cap. 9.3.1).	• Defender a consideração moral de todos os seres sencientes (focando nos mais negligenciados, como os animais aquáticos e invertebrados, e as novas formas de senciência que podem vir a surgir no futuro). • Abordar todas as causas de dano para os seres sencientes (quer as causadas pela sua exploração, quer às devidas à sua situação no mundo selvagem em decorrência de processos naturais, quer outras que possam vir a existir no futuro). • Promover mudanças institucionais que reforcem as mudanças de atitude conseguidas e dificultem futuras regressões.

[58] Isso vem sendo conhecido como longoprazismo. É o tema do cap. 9 do Volume IX desta coleção. Para mais informações, sobre longoprazismo, ver Ética Animal (2018); Parfit (1984, p. 351-443); Beckstead (2013) e Greaves e Macaskill (2019).

Aumentar nossa capacidade de ação no futuro (IX, cap. 9.3.2).	• Difundir a preocupação com o futuro em longo prazo e com os riscos-s, (isso fará com que mais pessoas venham a trabalhar nesses temas). • Tentar aumentar os recursos das pessoas interessadas em prevenir o sofrimento futuro. • Aumentar os nossos conhecimentos sobre longo prazo. Isso nos permitirá: (1) conhecer melhor como planejar as estratégias; (2) identificar estratégias ainda não consideradas e (3) elucidar, dentre as estratégias disponíveis, quais têm um maior potencial.

Exemplos de estratégias direcionadas	
Tipo	Exemplo
Foco em evitar a exploração animal (IX, cap. 9.4.1).	• Prevenção de novas formas de exploração animal (por exemplo, mediante a proibição de novas formas de exploração de invertebrados para consumo). • Desenvolvimento de proteínas e de materiais de origem não animal para que substituam os de origem animal. • Tentar prevenir que a inteligência artificial seja utilizada para melhorar a eficiência da exploração animal.
Foco em evitar o sofrimento dos animais selvagens (IX, cap. 9.4.2).	• Criar e consolidar o campo da biologia do bem-estar[59]. • Estabelecer regulamentação da exploração espacial de maneira que evite a expansão intencional ou acidental de vida para fora do planeta Terra (mesmo da vida não senciente, pois esta poderia depois de muito tempo evoluir gerando seres sencientes).
Foco na consideração por novas formas de senciência (IX, cap. 9.4.3).	• Tentar impedir a engenharia de novas formas de senciência, tanto biológica como não biológica. • Tentar garantir direitos legais para entidades sencientes não biológicas. • Buscar um alinhamento não antropocêntrico da inteligência artificial (isto é, fazer com que a inteligência artificial não tenha valores antropocêntricos).

[59] A biologia do bem-estar é a área que estudaria como os animais em seus ambientes são afetados do ponto de vista do seu bem-estar (e não do ponto de vista da conservação de espécies ou ecossistemas). Sobre biologia do bem-estar, ver Faria e Horta (2020) e Soryl et. al. (2021). Ver também VII, cap. 27.

Precauções ao se escolher estratégias longoprazistas

Vimos alguns exemplos de estratégias para prevenir o sofrimento em longo prazo. A seguir, estão algumas precauções que devemos tomar ao escolhê-las[60]:

Risco	**Precaução**
Subestimar a complexidade da questão	Dada a incerteza sobre o futuro, lembrar que provavelmente não há uma resposta única e conclusiva. Devemos nos manter sempre abertos a revisar nossas crenças sobre quais as melhores estratégias, e estarmos preparados para mudar de estratégia caso necessário.
Vieses cognitivos podem nos levar a confiar demais em certas abordagens e a descartar prematuramente outras. Temos a tendência de negligenciar os possíveis efeitos negativos das abordagens com as quais simpatizamos inicialmente e os possíveis efeitos positivos das abordagens com as quais não simpatizamos inicialmente.	Lembrar que podemos estar enviesados em nossas avaliações, cultivar a humildade epistêmica e buscar sempre novas informações.
Certas abordagens possuem um alto risco de fazer com que pessoas que possuem outras prioridades rejeitem reduzir os riscos-s	É melhor defender metas que podem ser aceitas por um leque amplo de perspectivas.

Veremos mais sobre este último ponto na seção a seguir.

[60] Este tema é tratado no item 9.5 do Volume IX desta coleção.

14. Mudando o debate público e as instituições políticas

A seguir, o termo *política* será utilizado em um sentido amplo, englobando tanto as *instituições* quanto o *debate público*. Uma política disfuncional pode incentivar a polarização, impedir esforços para reduzir riscos-s, aumentar o risco de agentes malévolos chegarem ao poder e, no extremo, pode até mesmo impedir a discussão sobre qualquer questão ética[61].

Assim sendo, tentar melhorar a política (tanto em termos de instituições quanto em termos do nível do debate público) é crucial para evitar os riscos-s. A seguir estão algumas estratégias nesse sentido.

Estratégias para melhorar o debate público e as instituições	
Estratégia	**Explicação**
Pensar em termos de nuance – e não em termos de "0 ou 1", "nós x eles" etc. (IX, cap. 11.3, 11.4)	Se tentarmos pensar em termos de pontos positivos e negativos de cada perspectiva, e pensarmos em termos de *graus de confiança* em vez de *certezas rígidas*, podemos evitar uma mentalidade do tipo "0 ou 1", "nós e eles" etc. O tribalismo cria uma aparência de grande discordância mesmo quando a discordância é limitada. Reduzir o tribalismo abre as portas para a cooperação e compromissos mútuos.
Discutir o argumento, seja lá quem deu o argumento. Isto é, evitar as falácia *ad hominem* e *apelo à autoridade*. (IX, cap. 11.4).	A tendência geral é a de que, se quem deu o argumento pertence ao "nosso lado" ou ao grupo que queremos defender, o seu argumento é aceito, mesmo que não tenha razão, e se pertence ao "outro lado", é rejeitado, mesmo que o argumento seja sólido e aponte um problema sério com nossa visão. Essa tendência tem impedido o debate sério sobre qualquer questão, mesmo nos meios acadêmicos. Uma maneira de evitar essa tendência é discutir os argumentos sem saber quem são seus proponentes (ou, se isso não for possível, tentar imaginar o que pensaríamos se não soubéssemos).
Honestidade intelectual (IX, cap. 11.4).	Discutir os argumentos de maneira séria e intelectualmente honesta, sem distorcer a posição e os argumentos de quem discorda, e reconhecendo que podemos estar enganados quanto a muitas coisas.

[61] Para uma discussão detalhada sobre esse tópico, ver Baumann (2022, p. 65-76) e Vinding (2022).

Adotar uma abordagem abrangente. (VIII, cap. 5; IX, cap. 11.5).	Consiste em enfatizar que as metas que queremos alcançar podem ser aceitas mesmo que as pessoas discordem de nós em outros pontos. Isso diminui a polarização (pois mostra que, apesar das divergências, pode haver metas comuns). Metas como a consideração por todos os seres sencientes, a prevenção dos riscos-s e do sofrimento dos animais selvagens, e a rejeição do especismo e do substratismo podem ser aceitas sem termos de aceitar uma visão específica, seja em ética ou política. Enfatizar isso aumenta o potencial de aceitação dessas metas por parte de pessoas das mais variadas posições éticas e políticas. Outro exemplo: melhorar a cultura política e as instituições é bom não apenas para reduzir os riscos-s, mas para várias outras metas (o que aumenta a probabilidade de cooperação).
Proteger a democracia. (IX, cap. 11.6).	A democracia previne que um único indivíduo consiga muito poder, e então, reduz a influência de agentes malévolos. Em termos de riscos-s, é mais importante evitar catástrofes institucionais do que tentar alcançar as melhores instituições possíveis. Por exemplo, em termos de riscos-s, a diferença entre uma democracia e um regime totalitário é muito maior do que entre uma democracia funcional e uma democracia falha. As democracias liberais modernas oferecem proteção aos direitos humanos e liberdades civis, como a liberdade de expressão, que são uma precondição para se levantar preocupações éticas.
Representação política de todos os seres sencientes. (IX, cap. 11.6).	Tentar instituir representantes para seres sencientes que não podem representar a si próprios (como os animais não humanos e os seres sencientes futuros, sejam eles futuros animais ou possíveis seres sencientes em meios digitais).
Por que uma pequena melhora já faria grande diferença. (IX, cap. 11.7).	A situação atual (das instituições e do debate público) é tão ruim que uma melhora marginal já seria muito benéfica. É realista esperar sermos menos enviesados e tribais, que as instituições funcionem melhor, e que nos baseemos mais em valores refletidos e evidências, mesmo que não consigamos mudar a maior parte do cenário Melhoras modestas e contínuas podem, depois de um tempo longo o suficiente, fazer uma grande diferença.

15. Debates sobre estratégias de ativismo

Outro tópico cuja discussão tem crescido bastante nos últimos anos é sobre a eficiência de diferentes tipos de estratégias na defesa dos animais[62]. O quadro a seguir exemplifica alguns debates sobre o grau de eficiência de diferentes estratégias de ativismo. Importante: esse debate não é necessariamente sobre "essa ou aquela estratégia?". Pode ser sobre *o quanto* focar em uma ou em outra. Outra discussão adicional é se seria melhor todas as pessoas focarem em certas estratégias (e focarem ou não sempre na mesma), ou ter pessoas diferentes focando em estratégias diferentes, e compensar de acordo com o quão pouco uma estratégia foi tentada.

Alguns debates sobre várias estratégias de ativismo		
O que está em questão	**Principal argumento das posições em conflito**	
Devemos focar em defender o veganismo ou a redução do consumo? (VIII, cap. 9).	*Pró foco na redução.* Pode ser mais fácil conseguir que muito mais pessoas reduzam o consumo do que aceitarem se tornar veganas. Muito mais pessoas fazendo menos pode ter um impacto melhor para os animais do que poucas pessoas fazendo muito.	*Pró foco no veganismo.* Defender a redução pode passar a impressão de que a exploração animal está correta. Mesmo se menos pessoas aderirem ao veganismo do que à redução, pode ser que o impacto total seja melhor para os animais, se essas pessoas forem mais engajadas no ativismo.
Devemos defender a reforma da exploração animal para que os animais sofram menos ou apenas sua abolição? (VIII, cap. 10,11)	*Pró reforma.* Regulamentar a exploração animal pode diminuir o sofrimento dos animais explorados e pode ajudar a aboli-la gradualmente, pois pode fazer com o que público se torne cada vez mais preocupado com o que acontece com os animais.	*Contra reforma.* Como os animais são itens de propriedade, as leis que exigem que sofram menos dificilmente terão efeito se reduzirem os lucros. O público pode pensar equivocadamente que eles estão a sofrer menos, e isso pode aumentar a demanda e, então, aumentar o número de animais explorados

[62] Para um resumo detalhado destes e de outros debates, ver Reese (2019).

No ativismo contra o consumo de animais, devemos focar no dano para os animais, ou também devemos falar de impactos ambientais e riscos para a saúde (isto é, argumentos indiretos)? (VIII, cap. 4).	*Pró argumentos indiretos*. Para os animais, não importa o motivo, importa que as pessoas parem de explorá-los. Além disso, muitas pessoas defendem a exploração animal não porque acreditam que ela seja justa, mas porque gostam do sabor da comida de origem animal. Assim, se abandonarem o consumo de animais, seja lá por que motivo for, será mais fácil que depois se posicionem contra a exploração animal.	*Contra argumentos indiretos*. Motivos diferentes têm consequências diferentes para os animais. Argumentos indiretos podem reforçar que o dano para os animais não é suficiente para que a exploração animal seja injusta. Além disso, apelar a argumentos antropocêntricos e ambientalistas pode reforçar essas visões e tornar mais difícil que as pessoas se preocupem com outros danos ainda maiores para os animais (como no caso dos animais na natureza e os riscos-s[63]).
Ao falar dos seres sencientes, devemos falar somente sobre os não humanos, ou de problemas humanos também? (VIII, cap., 4,6,8)	*Pró foco amplo*. Abordar problemas humanos pode fazer com que outros movimentos sociais aceitem melhor o movimento de defesa dos animais, por perceberem que há metas comuns (a consideração por todos os seres sencientes).	*Pró foco nos animais*. A vasta maioria das pessoas já foca em problemas humanos e negligencia a situação dos animais. Por isso, há razões para enfatizar a situação dos animais, uma vez que os recursos para a causa animal são muito mais limitados e ela é muito mais negligenciada.
Foco em mudança social ou tecnológica? (VIII, cap. 7, 12, IX, cap. 9).	*Pró mudança tecnológica*. Certas tecnologias podem tornar obsoleto o uso de animais (por exemplo, carne celular), e isso pode beneficiar os animais mesmo que as pessoas não os considerem.	*Pró mudança social*. O que irá determinar se a tecnologia será utilizada para causar sofrimento ou para preveni-lo são os valores que as pessoas cultivam.

[63] Há um estudo que sugere que as pessoas que deixam de consumir produtos de origem animal por razões ambientalistas se tornam mais resistentes à proposta de ajudar os animais na natureza.Ver Greig (2017).

Focar na população em geral ou em pessoas com influência e poder?	*Pró foco em pessoas com influência e poder*. Um menor número dessas pessoas pode ter um impacto maior do que o impacto de uma maioria.	Pró foco na população em geral. A maioria das mudanças precisará do apoio de um grande número de pessoas (sejam mudanças sociais ou institucionais).
Focar em mudanças de comportamento ou de atitude?	*Pró mudança de comportamento.* Mudanças práticas engajam mais. Estas também podem quebrar a resistência à mudança de atitudes.	*Pró mudança de atitude.* É difícil as pessoas mudarem o seu comportamento em relação aos animais se elas não mudarem o que elas pensam sobre eles.
O quão controversa/ complacente deve ser a abordagem?	*Pró ação controversa.* A ação controversa chama a atenção para o problema.	*Contra ação controversa.* A ação controversa pode gerar rejeição.
Focar em mudanças sociais ou em mudanças institucionais?	*Pró foco em mudanças institucionais.* A maioria dos movimentos sociais que cresceram (como o ambientalismo por exemplo) o fizeram buscando por mudanças institucionais. Além disso, para uma mudança institucional ter efeito, é preciso convencer menos pessoas do que para uma mudança social ter efeito. Por fim, focar em mudanças institucionais enfatiza que não é uma questão de "decisão pessoal", e sim, que deveria haver leis obrigando todos a respeitarem os animais.	*Pró foco em mudanças sociais.* Como os animais são propriedade perante a lei, é difícil conseguir uma mudança institucional que de fato os proteja. O que teria de ser feito é retirá-los da categoria de itens de propriedade. Mas, para que isso ocorra, é necessário que muitas pessoas reivindiquem tal mudança. Assim, a mudança social é necessária para a mudança institucional. Além disso, para que mudanças institucionais de fato sejam cumpridas, é necessária uma mudança na forma como as pessoas consideram os animais.

16. Avaliando diferentes estratégias

Existem metacritérios que poderiam ser utilizados para avaliar diferentes estratégias[64]? Com base na fundamentação teórica que vimos no capítulo 9, podemos derivar alguns metacritérios. Por exemplo, podemos sempre perguntar, para cada estratégia:

- Ela ataca a causa do problema ou somente seus sintomas?
- Qual o seu potencial de prevenir risco de retrocessos?
- O quão muito/pouco já foi tentada?
- Se já foi tentada, qual seu histórico de implementação?
- Quantos animais ela potencialmente beneficiaria?
- O quanto cada animal afetado seria beneficiado?
- Qual seu potencial para facilitar mudanças posteriores?
- Qual o tamanho do risco de desdobramentos negativos?
- Qual seu custo/benefício?
- Corre o risco de produzir ganhos baixos ou mesmo nenhum?
- Qual o tamanho do saldo positivo esperável ao longo do tempo.
- Potencial de aceitação/rejeição.
- Qual seu grau de alinhamento/conflito com outras metas?
- Facilidade/dificuldade de implementação
- Qual o grau de expectativa quanto ao seu sucesso?
- Para obter sucesso, depende de outras estratégias serem efetivadas?

Alguns desafios para desenvolvimentos posteriores seriam os seguintes:

(1) Teria de ser investigado se todos os parâmetros acima deveriam ser incluídos ou não, e se há outros parâmetros importantes que deveriam ser acrescentados à lista acima.

(2) Teria de ser investigado se é possível oferecer um resultado geral, em termos do quão mais/menos promissora uma estratégia é em relação à outra, levando em conta todos os parâmetros em conjunto, ou se é possível fazer tal avaliação apenas em relação a cada

[64] Para uma abordagem desse tipo, com metacritérios para avaliar as diferentes estratégias para mudar a situação dos animais selvagens, ver Rodrigues (2025).

parâmetro separadamente, não sendo possível comensurá-los.

(3) Caso se almeje produzir uma comparação geral comensurando os diversos parâmetros, teria de ser investigado se todos os parâmetros devem ter o mesmo peso, ou se há alguns que deveriam pesar mais do que outros (e, em caso positivo, qual deveria ser o peso relativo uns aos outros). Também teria de ser investigado se esse peso seria fixo ou variável e, caso for variável, de que modo deveria variar[65].

(4) Investigar a possibilidade de obtenção de dados objetivos em relação à pontuação de cada tipo de estratégia em relação a cada parâmetro.

17. Conclusão

Nesse material tentamos apresentar um panorama geral das principais questões discutidas na área de ética animal. Obviamente, por questões de espaço muitas questões importantes foram deixadas de fora. Acreditamos, contudo, que o material oferece uma boa base introdutória para quem quiser posteriormente se aprofundar, ter fundamentos sólidos para entender melhor essas e outras questões.

[65] Essas questões foram abordadas em detalhes no Volume XI, cap. 1.6 e 7.

REFERÊNCIAS

BAUMANN, T. S-risks: An introduction. *Reducing Risks of Future Suffering: Toward a responsible use of new technologies*, 2017. Disponível em: http://s-risks.org/intro/. Acesso em: 15 fev. 2019;

BAUMANN, T. *Avoiding the worst final: how to prevent a moral cathastrophe*. Center for Reducing Suffering, 2022.

BECKSTEAD, N. *On the overwhelming importance of shaping the far future*. Tese (Doutorado em Filosofia). New Brunswick: Rutgers University, 2013.

BALDNER, K. Realism and Respect. *Between the Species*, v. 6, n. 1, p. 1-7, 1990.

BONNARDEL, Y. Contra o apartheid das espécies. *Les cahiers antispécistes*, v. 14, 1996.

BOVENKERK, B.; STAFLEU, F.; TRAMPER, R.; VORSTENBOSCH, J.; BROM, F. W. A. To act or not to act? Sheltering animals from the wild: A pluralistic account of a conflict between animal and environmental ethics. *Ethics, Place and Environment*, v. 6, p. 13-26, 2003.

BURTON, K. NASA Presents Star-Studded Mars Debate. *NASA,* 25 mar. 2004.

CALLICOTT, J. B. Animal Liberation: A Triangular Affair. *Environmental Ethics*, v. 2, n. 4, p. 311-338, 1980.

CARRUTHERS, P. *The animal issue: Moral theory in practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CIGMAN, R. Death, Misfortune and Species Inequality. *Philosophy & Public Affairs*, v. 10, n. 1, p. 47-64, 1981.

CLEMENT, G. The Ethic of Care and the Problem of Wild Animals. *Between the Species*, v. 13, n. 3, 2003.

COWEN, T. Policing nature. *Environmental Ethics*, v. 25, p. 169-182, 2003.

CUNHA, L. C. A igualdade, suas várias interpretações, e a ética interespécies. In: BARBOSA-FOHRMANN, A. P.; LOURENÇO, D. B.; AUBERT, A. C. P. (orgs.). *Estudos e direitos dos animais: teorias e desafios*. Porto Alegre: Editora Fi, 2022b, p. 104-128.

CUNHA, L. C. *Razões para ajudar: o sofrimento dos animais selvagens e suas implicações éticas*. Curitiba: Appris, 2022a.

CUNHA, L. C. *Uma breve introdução à ética animal: desde as questões clássicas até o que vem sendo discutido atualmente*. Curitiba: Appris, 2021.

DANIEL, M. S-risks: Why they are the worst existential risks, and how to prevent them. *Foundational Research Institute,* [*s.l.*], 2017.

DICKENS, M. Evaluation frameworks (or: when importance / neglectedness / tractability doesn't apply). *Philosophical Multicore*, 10 jun. 2016.

DORADO, D. *El conflicto entre la ética animal y la ética ambiental: bibliografía analítica*. Tese (Doutorado em Biblioteconomia). Madrid: Universidad Carlos III, 2015.

EHNERT, J. *The argument from species overlap*. Blacksburg: Virginia Polytechnic Institute and State University, 2002.

ÉTICA ANIMAL. A importância do futuro. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 24 out. 2018.

ÉTICA ANIMAL. *Introdução ao sofrimento dos animais selvagens*. Oakland: Ética Animal, 2023 [2020].

ÉTICA ANIMAL. O desenvolvimento da senciência em animais juvenis. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 12 abr. 2022c.

ÉTICA ANIMAL. Senciência em invertebrados: uma revisão da literatura neurocientífica. *Ética Animal: ativismo e investigação em defesa dos animais*, 20 ago. 2019.

EVERETT, J. Environmental ethics, animal welfarism, and the problem of predation: a Bambi Lover´s respect for nature. *Ethics and Environment*, v. 6, n. 1, p. 42-67, 2001.

FARIA, C. *Animal Ethics Goes Wild: The Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*. Tese (Doutorado em Filosofia). Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2016.

FARIA, C. Muerte entre las flores: el conflicto entre el ambientalismo y la defensa de los animales no humanos. *Viento Sur*, v. 125, p. 67-76, 2012.

FARIA, C.; HORTA, O. Welfare biology. In: FISCHER, B. (org.). *The routledge handbook Of animal ethics*. New York/London: Routledge - Taylor & Francis group, 2020, p. 455-66.

FISHCOUNT. Fishcount estimates of numbers of individuals killed in (FAO) reported fishery production. *Fishcount: Reducing suffering in fisheries*, 2019a.

FISHCOUNT. Numbers of farmed fish slaughtered each year. *Fishcount: Reducing suffering in fisheries*, 2019b.

GREAVES, H. & MACASKILL, W. The case for strong longtermism. *Global Priorities Institute*, v. 7, set. 2019.

GREIG, K. Effects of farmed animal advocacy messaging on attitudes towards policies and decisions affecting wild animal suffering. *Animal Charity Evaluators*, 05 abr. 2017.

GROFF, Z.; NG, Y. K. Does suffering dominate enjoyment in the animal kingdom? An update to welfare biology. *Biology & Philosophy*, v. 34, n. 40, p. 1-16, 2019.

HILLS, A. Utilitarianism, Contractualism and Demandingness. *Philosophical Quarterly*, [*s.l.*], v. 60, n. 239, p. 225-242, 2010.

HORTA, O. Animal Suffering in Nature: The Case for Intervention. *Environmental Ethics,*

n.39, 2017. p .261–79.

HORTA, O. Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild. *Télos*, v. 17, p. 73-88, 2010b.

HORTA, O. Moral Considerability and the Argument from Relevance. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 31, n. 3, p. 369-388, 2018a.

HORTA. O. The Scope of the Argument from Species Overlap. *Journal of Applied Philosophy*, v. 31, p. 142-154, 2014.

HORTA, O. *Un desafío para la bioética: la cuestión del especismo*. Tese (Doutorado em Filosofia). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2007.

JOHANNSEN, K. *Wild Animal Ethics: The Moral and Political Problem of Wild Animal Suffering*. Abingdon: Routledge, 2020.

KIRKWOOD, J. K.; SAINSBURY, A. W. Ethics of Interventions for the Welfare of Free-living Wild Animals. *Animal Welfare*, v. 5, n. 3, p. 235-243, 1996.

MACHAN, T. Why Humans May Use Animals. *Journal of Value Inquiry*, v. 36, p. 9-14, 2002.

MCMAHAN, J. The Moral Problem of Predation. *In*: CHIGNELL, A.; CUNEO, T.; HALTEMAN, M. C. (org.). *Philosophy Comes to Dinner: Arguments About the Ethics of Eating*. London: Routledge, 2015. p. 268-294.

MEOT-NER, M.; MATLOFF, G. L Directed Panspermia: a Technical and Ethical Evaluation of Seeding the Universe. *Journal of the British Interplanetary Society*, v. 32, p. 419-23, 1979.

NATIONAL MUSEUM OF NATURAL HISTORY & SMITHSONIAN INSTITUTION. Numbers of insects (species and individuals). *Encyclopedia Smithsonian*, 2008.

O'BRIEN, G. D. Directed Panspermia, Wild Animal Suffering, and the Ethics of World-

Creation. *Journal of Applied Philosophy*, v. 39, n. 1, 2022.

OUR WORLD IN DATA. Number of animals slaughtered for meat, World, 1961 to 2018. *Our world in data*, [*s.l.*], 2018.

PARFIT, D. *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

RAUKKO, E. The first-ever insect vaccine PrimeBEE helps bees stay healthy. *University of Helsinki*, 31 out. 2018.

REESE, J. Summary of Evidence for Foundational Questions in Effective Animal Advocacy. *Sentience Institute*, 24 dez. 2019.

RODRIGUES, I. L. A. *O sofrimento dos animais selvagens: pensando em soluções.* 2025. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Pelotas, 2025.

ROLLIN, B. *The unheeded cry: animal consciousness, animal pain and science*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

ROLSTON III, H. Respect for life: counting what Singer finds of no account. In: JAMIESON, Dale (org.). *Singer and His Critics*. Oxford: Blackwell, pp. 247-268, 1999.

ROWE, A. Insects raised for food and feed — global scale, practices, and policy. *Rethink priorities*, 29 jun. 2020b.

ROWE, A. Global cochineal production: scale, welfare concerns, and potential interventions. *Effective altruism forum*, 11 fev. 2020a.

ROWE, A. Silk production: global scale and animal welfare issues. *Rethink priorities*, 19 abr. 2021.

ROWLANDS, M. *Animal rights: Moral, theory and practice*. 2. ed. New York: Palgrave Macmillan, 2009 [1998].

SANDERS, B. Global Animal Slaughter Statistics And Charts. *Faunalytics*, 10 out. 2018.

SAPONTZIS, S. F. Predation. *Ethics and Animals*, v. 5, p. 27-38, 1984.

SAPONZTIS. J. Baird Callicott, 'Animal Liberation: A Triangular Affair' (Review of an Article From Environmental Ethics 4 (1980), Pp. 311-38). *Ethics & animals*, v. 5, n. 4, p. 113-121, 1984.

SCHUKRAFT, J. Managed honey bee welfare: problems and potential interventions. *Rethink priorities,* 14 nov. 2019.

SCRUTON, R *Animal rights and wrongs*. London: Metro, 1996.

SHELTON. J. A. Killing Animals That Don´t Fit In: Moral Dimensions of Habitat Restoration. *Between the Species*, v. 13, n. 4, 2004.

ŠIMČIKAS, S. Effective animal advocacy resources. *Rethink Priorities*, 24 out. 2019.

SIMMONS, A. Animals, Predators, the Right to Life and the Duty to Save Lives. *Ethics and the Environment*, v. 14, n. 1, p. 15-27, 2009.

SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1993].

SINGER, P. The significance of Animal Suffering. In: BAIRD, R. M.; ROSENBAUM, S. E. (orgs.). *Animal Experimentation: the Moral Issues*. New York: Prometheus Books, 1991, p. 56-66.

SORYL, A. A.; MOORE, A. J.; SEDDON, P. J.; KING, M. R. The Case for Welfare Biology. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, v. 34, n. 7, 2021.

TAYLOR, P. *Respect for nature*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

TOMASIK, B. How Many Animals are There? *Essays on Reducing Suffering*, 07 ago. 2019.

TOMASIK, B. Risks of astronomical future suffering. *Foundational Research Institute,* 02 jul. 2019.

TOMASIK, B. The Importance of Wild-Animal Suffering. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, v. 3, n. 2. p. 133-152, 2015a.

TOMASIK, B. Why digital sentience is relevant to animal activists. *Animal Charity Evaluators*, 03 fev. 2015.

TORRES ALDAVE, M. The Case for Intervention in Nature on Behalf of Animals. A Critical Review of the Main Arguments against Intervention. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, v. 3, n. 1, p. 33-49, 2015.

VINDING, M. *Reasoned Politics*. Copenhagen: Ratio Ethica, 2022.

WALDHORN, D. AUTRIC, E. Shrimp: The animals most commonly used and killed for food production. *Rethink Priorities*, 11 ago. 2023.

ZIMMERMAN, M. E.; CALLICOTT, J. B.; SESSIONS, G.; WARREN, K. J.; CLARK, J. (orgs.). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1993.